Colecţia **Biblioteca Italiană** apare sub îngrijirea lui Marin Mincu

Coperta: Interior Catedrala Notredame, Paris

Gianni Vattimo

A CREDE CĂ MAI CREDEM

E cu putinţă să fim creştini în afara bisericii?

Traducere de Ştefania Mincu

Editura Pontica 2005 Constanţa

© Garzanti Editoare's.p.a., 1998

© Pontica, 2005, pentru această versiune

ISBN: 973 – 9224 – 95 – 4

Revenire

Mult timp m-am deşteptat devreme; ca să mă duc la liturghie, înainte de şcoală, de birou, de cursurile de la universitate. Aşa ar putea să înceapă cartea de faţă, adăugând eventual şi calamburul banal că e vorba de o «căutare a templului pierdut». Dar pot oare să-mi permit, nu atât *calamburul,* cât vorbirea la persoana întâi? îmi dau seama că n-am scris niciodată în felul acesta, decât când era vorba de nişte dispute, polemici, sau aşa-zise cereri oficiale. Niciodată în eseuri şi în textele cu caracter «profesional», critic sau filosofic. Aici chestiunea se pune atât pentru că paginile ce urmează reiau teme dintr-un lung interviu pe două voci, realizat împreună cu Sergio Quinzio, înregistrat pentru ziarul «La Stampa» de către Claudio Altarocca, anul trecut, iar acolo se vorbea la persoana întâi; cât şi pentru că tema religiei şi a credinţei pare să ceară o scriitură neapărat «personală» şi implicată. Chiar de nu va fi în primul rând narativă, şi nici nu se va referi în mod net la un eu narator – credincios.

Încă ceva: de la început mi se pare că trebuie să precizez că, dacă mă hotărăsc să vorbesc şi să scriu despre credinţă şi despre religie, o fac deoarece cred că lucrul nu priveşte doar un interes al meu, renăscut, pentru tema respectivă; ceea ce e decisiv e că simt o resuscitare a interesului religios în climatul cultural în care mă mişc. Sigur că e un motiv vag, destul de subiectiv şi el, doar ceva mai mult decât o impresie. Dar, căutând să-l justific şi să-l documentez, voi face câţiva paşi înainte în dezvoltarea temei. Sensibilitatea religioasă renăscută pe care o «simt» în jurul meu, în imprecizia ei şi fără a putea fi definită riguros, corespunde bine formulei «a crede că credem», în

jurul căreia se vor învârti spusele mele.

Aşadar: un amestec de fapte individuale şi de fapte (considerate, în chip individual!) colective. E drept că am ajuns la un moment al vieţii în care pare vădit, previzibil, şi chiar oarecum banal, ca cineva să-şi repropună problema credinţei. Să şi-o repropună: deoarece, măcar în cazul meu, e vorba tocmai de revenirea la o tematică (să-i spunem aşa, şi de data asta, cu un termen care nu spune prea mult) de care am fost legat în trecut. E oare posibil, în paranteză fie spus, ca chestiunea credinţei să nu fie o repropunere? Bună întrebare, deoarece, aşa cum se va vedea în cele ce urmează, mie mi se pare constitutiv pentru problematica religioasă tocmai faptul că ea e întotdeauna reluarea unei experienţe într-un fel deja avute anterior. Niciunul dintre noi, în cultura noastră occidentală – şi poate în orice altă cultură – nu începe de la zero în cazul chestiunii credinţei religioase.

Raportul cu sacrul, cu Dumnezeu, cu raţiunile ultime ale existenţei – care sunt, în genere, tema religiei (atenţionez o dată pentru totdeauna că-mi voi permite să folosesc aceşti termeni fără să le dau nişte definiri riguroase, cel puţin în acest soi de conversaţie publică), noi toţi îl trăim ca pe revenirea unui nucleu de conţinuturi de conştiinţă pe care îl uitaserăm, îl puseserăm de o parte, îl înmormântaserăm într-o zonă nu tocmai inconştientă a minţii noastre, câteodată chiar violent refuzat ca un conglomerat de idei copilăreşti – exact aşa, lucruri din alte etape ale vieţii noastre, eventual chiar erori în care am picat şi de care s-ar cere să ne eliberăm.

Insist asupra acestei idei a «reluării», deoarece are de a face cu una dintre temele excursului pe care intenţionez să-l fac, şi care încearcă să individualizeze «secularizarea» ca pe o trăsătură constitutivă a unei experienţe religioase autentice. Or, secularizarea înseamnă tocmai, înainte de toate, raportul de provenire dintr-un nucleu sacru de care ne-am îndepărtat şi care, cu toate acestea, rămâne activ şi în versiunea sa «decăzută», distorsionată, redusă la termeni pur lumeşti etc. Credincioşii-adevăraţi pot, evident, să citească ideea reluării şi a reîntoarcerii ca semn că aici e vorba doar de a regăsi o origine care-i însăşi dependenţa creaturii de Dumnezeu; dar în ce mă priveşte, consider că-i tot atât de semnificativ şi de important să nu uităm că această regăsire este şi recunoaşterea unui raport ce a fost în chip necesar dejectat. Ca şi în cazul uitării fiinţei, despre care vorbeşte

Heidegger, şi aici (analogie, alegorie; încă o dată: secularizare filosofică a mesajului religios?) nu e vorba atât de a reaminti originea uitată, refăcând-o prezentă cu toate drepturile ei; ci de a ne aminti că am uitat-o dintotdeauna, şi că readucerea în memorie a acestei uitări şi a acestei distanţe este ceea ce constituie singura experienţă religioasă autentică.

Cum se «reîntoarce», însă – dacă se reîntoarce, aşa cum mi se pare mie – religiozitatea în experienţa mea / noastră actuală? în ceea ce mă priveşte p & rsonal, nu mă ruşinez să spun că intră aici experienţa morţii – a unor persoane dragi, împreună cu care crezusem că voi străbate o bucată de drum mult mai mare, în câteva cazuri persoane pe care mi le închipuisem întotdeauna prezente alături de mine când mi-ar fi venit şi mie rândul să mă duc, şi pe care chiar mi le închipuisem demne de iubire şi datorită virtuţii lor (ironie afectuoasă faţă de lume, acceptare a limitei oricărei făpturi trăitoare…) de a face acceptabilă şi cu putinţă de trăit însăşi moartea (ca într-un vers de Hölderlin: «heilend, begeistemd wie du»).

Poate că, chiar dincolo de aceste incidente, ceea ce repune în joc, la un moment dat din viaţă, chestiunea religiei are de a face cu fiziologia maturizării şi a îmbătrânirii. Ideea de a face să coincidă «exteriorul», cu «interiorul», potrivit cu visul idealismului german (aceasta era definiţia operei de artă la Hegel, dar şi lucrarea raţiunii pentru Fichte, în fond), adică existenţa de fapt cu semnificaţia ei, este redimensionată în cursul vieţii. Cu urmarea de a da tot mai mult relief speranţei că această coincidenţă, ce nu pare realizabilă în timpul istoric şi în durata unei vieţi omeneşti medii, s-ar putea realiza într-un alt timp. Postulatele nemuririi sufletului şi ale existenţei lui Dumnezeu, la Kant, se justifică tocmai cu un argument de acest tip. Dacă trebuie să aibă un sens efortul de a face binele, de a acţiona potrivit

1 Din poemul *Gotter wandelten einst…* trad. it. De G. Vigolo, Oscar Mondadori, Milano, 1971, p. 22.

legii morale, se cere să putem spera cu îndreptăţire ca binele (adică unirea dintre virtute şi fericire), să se realizeze într-o altă lume, dat fiind că, în această lume, evident că nu ni se dă.

Nu sunt însă cu totul convins că ar fi «fiziologică» renunţarea la coinciderea dintre existenţă şi semnificaţie în lumea de aici. Tind să cred (ca şi în cazul revenirii religiei, care-mi pare un fapt «colectiv», pe lângă că e legat de experienţa mea de viaţă) că abandonarea visului

idealist (în sensul uzual şi în cel tehnico-filosofic al termenului) este legată, sau este mai ales legată, şi de împrejurări istorice speciale: pentru cei a căror viaţă ar coincide perfect cu un lung proces revoluţionar, de reînnoire şi de construire entuziastă a unei lumi (mi-amintesc ce spune Sartre despre «grupul în fuziune» în *Critica raţiunii dialectice2)*, renunţarea ar putea să nu fie aşa de inevitabilă. Dacă totuşi o astfel de posibilitate pare absurdă când ne gândim numai la revoluţie (şi aşa se întâmplă la Sartre, unde momentele de plenitudine ale grupului în fuziune recad – în chip fatal? – în practica inertă, în *rutină,* în birocratizare), ar putea să nu mai fie chiar aşa de greu de gândit în cazul, de pildă, al unei vieţi de artist.

Oricum s-ar rezolva această problemă deloc banală, eu nu izbutesc să-mi văd experienţa mea aflată în permanentă discrepanţă între existenţă şi semnificaţie ca pe un fapt exclusiv fiziologic; îmi apare ca fiind în chip decisiv şi consecinţa unui proces istoric în care au fost înfrânte, în mod cu totul contingent, proiecte, visuri de

2 Cf. J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica,* 1960, trad. it. de P. Caruso, Il Saggiatoare, Milano, 1963

reînnoire, speranţe de răscumpărare inclusiv politică faţă de care mă simţisem profund angajat. Poate că Pascal, teoreticianul *divertissement-ului,* aşa-zicând, ar spune că, oricum, chiar cine ar reuşi să trăiască toată viaţa într-un climat de neîntreruptă intensitate proiectuală, n-ar face decât să-şi ascundă în acest fel posibilitatea iminentă a morţii individuale, în privinţa căreia nu se zăreşte nicio speranţă rezonabilă de răscumpărare. Nu există, probabil, o soluţie teoretică a acestei probleme. Poate că făgăduinţa creştină a resurecţiei cărnii invită chiar la a nu o rezolva cu prea mare «uşurinţă», cum ar fi dacă ne-am resemna fără îndoială să amânăm orice împlinire cu putinţă pentru «lumea cealaltă». Faptul că e vorba de «carne» şi de resurecţia ei pare să însemne că printre conţinuturile speranţei creştine se află şi ideea că realizarea mântuirii nu e într-o discontinuitate totală cu istoria noastră şi cu proiectele noastre pământeşti.

Chiar din aceste ultime pasaje ale celor spuse ar trebui să rezulte clar măcar un lucru: că revenirea religiei şi a problemei credinţei nu este fără legătură cu istoria lumească şi nu se reduce doar la o trecere de faze ale vieţii gândite ca un model permanent egal cu sine (când îmbătrânesc, toţi încep să se gândească mai mult la lumea

cealaltă şi, deci, şi la Dumnezeu). Chiar şi împrejurările istorice care reclamă problema credinţei, la urma urmei, au o trăsătură în comun cu fiziologia îmbătrânirii: şi într-un caz şi în celălalt, problema lui Dumnezeu se pune în strânsă legătură cu întâlnirea unei limite, cu producerea unui eşec. Noi credeam că putem realiza dreptatea pe pământ, vedem că nu e cu putinţă, şi

10

recurgem la nădejdea în Dumnezeu. Incumbă asupra noastră moartea ca evenienţă ineluctabilă, scăpăm de disperare întorcându-ne la Dumnezeu şi la făgăduinţa de a ne primi în împărăţia Lui veşnică. Dumnezeu va fi descoperit, aşadar, numai acolo unde ne izbim de ceva radical neplăcut? Cum se va spune de obicei «facă-se voia lui Dumnezeu» numai când ceva merge cu adevărat rău, şi nu, de pildă, când câştigăm la loterie?

Acelaşi fenomen al reîntoarcerii religiei în cultura noastră pare astăzi legat de dimensiunea enormă şi de aparenta neputinţă de rezolvare, cu instrumentele raţiunii şi ale tehnicii, a multor probleme care i s-au pus, acum în urmă, omului modernităţii-târzii: chestiuni ce privesc bioetica, mai cu seamă, de la manipularea genetică până la chestiunile ecologice, şi apoi toate problemele legate de izbucnirea violenţei în noile condiţii de existenţă ale societăţii de masă. împotriva acestei idei că-l recunoaştem pe Dumnezeu numai atunci când întâlnim limite de netrecut şi deci, izbelişti, eşecuri, negativităţi, se pot ridica numeroase obiecţii valabile, chiar din punctul de vedere al credincioşilor (mă gândesc la polemica lui Dietrich Bonhoeffer împotriva ideii de Dumnezeu văzut ca ceva care «astupă găuri» 3), dar mai ales din punctul de vedere al raţiunii «laice». Dumnezeu, dacă există, nu este, cu siguranţă, doar răspunzător de necazurile noastre, şi nici doar cineva care se face cunoscut în principal doar cu prilejul eşecurilor noastre. Acest mod de a-i trăi experienţa este

3 Cf. Scrisoarea din 29 mai 1944, în *Resistenza e resa. Leftere scritte dai carcere,* sub îngrijirea lui E. Bethge, rad. it. de A. Gallas, Edizioni Paoline, Milano, 1988, p.382

11

Însă profund legat de o anumită concepere a transcendenţei, la care voi avea prilejul să mă întorc pe parcursul celor ce urmează.

E ca şi cum efectiv prejudecăţile culturii noastre, şi mai mult,

obişnuinţele mentale moştenite dinspre un soi de atavică religie «naturală» – cea care-l vede pe Dumnezeu în puterile ameninţătoare ale naturii, în cutremurele şi în uraganele de care ne e frică şi de care nu ştim să ne apărăm, într-o fază primitivă a civilizaţiei, decât cu credinţe şi practici magice şi superstiţioase – ar face să fie concepută transcendenţa mai ales ca opusul oricărei raţionalităţi, ca o forţă ce-şi manifestă alteritatea prin negarea a tot ce ni se pare raţional şi bun. Se prea poate ca, în orizontul acestor prejudecăţi, transcendenţa divină să apară mai ales în această lumină; dar experienţa credinţei ar putea să şi fie îndreptată spre a slăbi şi a destrăma această aparenţă iniţială – după cuvântul evanghelic «nu vă mai numesc slujitori, ci prieteni» 4 – pe când o anume teologie, precum şi un anumit mod de a trăi religia, şi chiar autoritarismul Bisericii catolice, par a voi să o fixeze ca definitivă şi adevărată.

Faptul că revenirea lui Dumnezeu în cultura şi în mentalitatea contemporană are de a face şi cu condiţia de eşec în care pare a se găsi raţiunea în faţa atâtor probleme ce au sporit tocmai în vremurile noastre cele mai recente nu vrea să-nsemne nicidecum, prin urmare, că trebuie considerată de nedepăşit imaginea transcendenţei divine ca putere ameninţătoare şi negativă, fiindcă aceste trăsături i-ar garanta mai bine

4 Ioan, 15, 15.

efectiva sa alteritate faţă de ceea ce e pur şi simplu «omenesc». De altfel, acest dramatism de probleme deschise e numai unul dintre factorii ce determină actualitatea reînnoită, astăzi, a religiei. Se pot aminti încă cel puţin două feluri de motive, unele mai specificat «politice», celelalte legate de lucrurile filosofiei. Cât despre cele politice, ele se referă întâi de toate la rolul hotărâtor pe care l-a avut pontificatul lui Wojtyła în erodarea şi apoi în adevărata destrămare a regimurilor comuniste din Estul european. Acestei prezenţe politice a papei i se adaugă, în afara Europei creştine şi catolice, importanţa politică crescândă a ierarhiilor religioase islamice (cu toate deosebirile lor) în lumea musulmană.

S-ar putea spune că noua importanţă plină de relief a ierarhiilor religioase nu este cauză, ci efect al sensibilităţii reînnoite faţă de religie. Chiar dacă, firește, e greu de tranşat net chestiunea, mie mi se pare mai plauzibil că politica este aici cauza, dacă nu de altceva, măcar pentru că explică mai bine şi în mod mai determinat; în cealaltă

eventualitate, ar trebui recurs fie pur şi simplu la Providenţă, care în chip misterios cheamă azi iarăşi oamenii către Dumnezeu; fie la discuţiile, întotdeauna prea generale, despre gravitatea crizei timpului nostru, care – potrivit mecanismului la care m-am şi referit mai sus – ar trebui să explice de ce Dumnezeu este din nou un termen atât de central al culturii noastre. Fireşte că nici importanţa politică a ierarhiilor religioase nu ia naştere din nimic. De exemplu: ascultarea care li se dă nu numai din partea musulmanilor din ţările lor, dar şi din partea guvernelor

şi a opiniei publice din Occident, ayatollah-ilor feluritelor confesiuni n-ar fi atât de mare dacă n-ar fi existat «gherila» petroliferă din anii ”70, şi apoi terorismul fundamentaliştilor islamici din deceniile ulterioare, care are de-a face mult mai mult cu epoca sfârşitului colonialismului decât cu vreun reviriment religios.

O discuţie asemănătoare se poate face probabil şi în legătură cu lumea creştină şi cu pontificatul lui Wojtyła. Zelul lui de polonez împotriva regimurilor sovietice s-a dezlănţuit într-un moment în care, din motive ce nu erau în primul rând religioase, regimurile acelea erau mai mult decât pe ducă. Prăbuşirea lor a amplificat în cele din urmă însemnătatea acţiunii Papei, contribuind la a-i conferi o nouă autoritate în faţa opiniei publice. În ce priveşte mai ales Italia, însă, pare hotărâtor un alt fapt care nu e exclusiv legat de pontificatul acestui Papă polonez, ci care a explodat vizibil chiar în anii noştri: sfârşitul catolicismului politic, în sensul în care, pentru Italia, acesta însemnase o strânsă legătură între opţiune de credinţă şi orientare (precum şi obligaţie) electorală. Chiar şi erodarea acestei legături dintre credinţă şi politică – ce a făcut în sfârşit demnă de ascultare învăţătura Bisericii în Italia şi dinspre partea acelora care n-au fost niciodată democrat-creştini, şi a scos în mare măsură din joc însuşi anticlericalismul tradiţional al culturii laice italiene – n-a fost în primul rând consecinţa unei maturizări religioase, ci efectul unei alte configurări a panoramei politice: slăbirea comunismului, căderea blocurilor, sfârşitul luptei dintre

Imperiul binelui şi «imperiul răului» (cum a numit Reagan, la un

moment dat, URSS).

Iată deci câteva explicaţii posibile «exterioare», politico-sociale, ale renaşterii – fie ca interes reînnoit al multora pentru chestiunea credinţei, fie ca disponibilitate difuză de a asculta învăţătura bisericilor şi, în Italia, pe cea a Bisericii catolice.

Revenirea şi filosof ia însă, alături de ele, pentru renaşterea religiei, determinante au fost şi o serie de transformări petrecute în lumea gândirii, în ceea ce priveşte teoriile. În vreme ce timp de multe decenii, în secolul nostru religiile păruseră, potrivit cu ideea iluministă şi pozitivistă, nişte forme de experienţă «reziduală» destinate să se consume pe măsură ce se impunea forma de viaţă «modernă» (raţionalizarea tehnico-ştiinţifică a vieţii sociale, democraţie politică etc), astăzi ele apar din nou ca posibile călăuze pentru viitor.

Fapt e că «sfârşitul modernităţii» sau, oricum, criza ei, a adus cu sine şi destrămarea principalelor teorii filosofice care considerau că au lichidat religia: scientismul pozitivist, istorismul hegelian şi apoi cel marxist. Astăzi nu mai sunt plauzibile acele motive filosofice tari pentru a fi atei sau, oricum, pentru a respinge religia. Raţionalismul ateist căpătase, într

adevăr, în modernitate, două forme: credinţa în adevărul exclusiv al ştiinţei experimentale a naturii şi credinţa în dezvoltarea istoriei către o condiţie de emancipare deplină a omului de orice autoritate transcendentală.

Aceste două tipuri de raţionalism s-au amestecat deseori, de exemplu în concepţia pozitivistă despre progres. În amândouă perspectivele, nu există decât un loc provizoriu pentru religie: ea era o eroare menită să fie dezminţită de raţionalitatea ştiinţifică sau un moment care trebuia să fie depăşit de dezvoltarea raţiunii către forme de conştiinţă-de-sine mai depline şi mai «adevărate». Dar astăzi s-a întâmplat că atât credinţa în adevărul «obiectiv» al ştiinţelor experimentale, cât şi credinţa în progresul raţiunii către deplina ei iluminare, apar tocmai ele ca nişte credinţe depăşite. Toţi suntem acum obişnuiţi cu faptul că dezamăgirea lumii a produs şi o radicală dezamăgire faţă de însăşi ideea de dezamăgire; sau, cu alte cuvinte, că deinitizarea s-a întors până la urmă împotriva ei însăşi, recunoscând drept mit şi idealul lichidării mitului. Firește că această consecinţă a

gândirii moderne nu e recunoscută în chip paşnic de toată lumea; însă cel puţin faptul că nu mai sunt infailibile nici raţionalismul scientist, nici cel istorist, în termenii lor cei mai rigizi – anume tocmai cei care scoteau în afara jocului însăşi posibilitatea religiei – e un fapt destul de general dobândit de către cultura noastră.

Oricum, de aici porneşte excursul meu, care se inspiră din ideile lui Nietzsche şi ale lui Heidegger despre nihilismul ca punct de sosire al modernităţii, şi despre sarcina, derivând de aici, pentru gândire, de a lua

16

act de sfârşitul metafizicii. Şi deoarece aceste idei marchează profund modul în care propun să interpretăm reîntoarcerea religiei, le voi da aici măcar o descriere sumară. În ideile nietzschéene de nihilism şi de «voinţă de putere» se anunţă interpretarea modernităţii ca şi consumare finală a credinţei în fiinţă şi realitate ca nişte daturi «obiective» pe care gândirea ar trebui să se limiteze a le contempla pentru a se conforma legilor lor. Într-o faimoasă pagină din *Amurgul idolilor,* sub titlul «Cum a sfârşit lumea adevărată prin a deveni poveste», Nietzsche reparcurge etapele acestei consumări. Mai întâi filosofia greacă s-a gândit să situeze adevărul lumii într-un dincolo metafizic – lumea ideilor a lui Platon, care prin caracterul lor definit şi stabil trebuiau să garanteze posibilitatea de a cunoaşte în mod riguros lucrurile mişcătoare şi schimbătoare ale experienţei cotidiene; apoi, mult mai târziu în aceeaşi istorie filosofică a ideii de adevăr, vine descoperirea kantiană că lumea experienţei este co-alcătuită de intervenţia subiectului uman (fără formele a priori ale sensibilităţii şi ale intelectului nu există «lume», ci numai un «lucru în sine» despre care, însă, nu ştim nimic, decât că nu putem nega că există); în fine, gândirea ajunge la conştiinţa că ceea ce e cu adevărat real, cum spun pozitiviştii, este faptul «pozitiv», adică datul confirmat de ştiinţă; dar tocmai confirmarea e o activitate a subiectului uman (chiar dacă nu a subiectului individual), şi realitatea lumii despre care vorbim se identifică cu ceea ce este «produs» de ştiinţă prin experimentele ei şi de tehnologie cu aparatele ei. Nu mai există nicio «lume adevărată» sau, mai bine zis.

17

adevărul se reduce cu totul la ceea ce este «pus» de către om, adică la «voinţa de putere».

Heidegger preia substanţial această reconstrucţie nietzscheeană a istoriei culturii occidentale, numai că pentru el aceasta înseamnă că, odată cu nihilismul (acea explicită luare de act că fiinţa şi realitatea sunt punere, produs, ale subiectului), a ajuns la sfârşit metafizica, cu alte cuvinte – acesta e sensul pe care termenul îl capătă la Heidegger – acea gândire ce identifică fiinţa cu datul obiectiv, cu lucrul care stă în faţa mea, şi faţă de care nu pot să iau decât atitudinea contemplării, a tăcerii admirative etc. Această identificare pentru Heidegger e inacceptabilă; nu pentru că poate fi dezvăluită ca o eroare, căreia ar trebui să i se substituie o viziune mai adevărată, dar tot «obiectivă», a ceea ce este cu adevărat fiinţa. În felul acesta ne-am afla tot înăuntrul metafizicii obiectivităţii. Motivele pentru a refuza metafizica sunt pentru Heidegger aceleaşi cu cele care contează pentru bună parte din avangardă, nu numai cea filosofică, dar şi cea literară şi artistică, de la începutul secolului al XX-lea (mă gândesc, pentru ei toţi, la Ernst Bloch şi la *Spiritul utopiei* al său, apărut în 1918, care-i un soi de *summa* a mentalităţii expresioniste a avangardei): metafizica obiectivităţii se încheie printr-o gândire ce identifică adevărul fiinţei cu calculabilitatea, comensurabilitatea şi, în definitiv, cu manipulabilitatea obiectului ştiinţei şi al tehnicii. Iată, îţi această concepere a fiinţei ca obiect măsurabil şi maiupulabil se ascund bazele pentru acea lume pe care Adorno o va numi a «organizării totale», în care fatalmente şi

subiectul uman va tinde să devină pur material, parte a angrenajului general al producţiei şi al consumului.

Pornind de la această critică a metafizicii – care, repet, nu are, în principal, baze teoretice, ci etico-politice (nu e vorba de a opune viziunii fiinţei ca obiect o concepţie mai adecvată şi mai adevărată, care ar fi şi ea tot obiectivă; ci de a ieşi dintr-un orizont de gândire care, până la urmă se arată duşman libertăţii şi istoricităţii existării) – Heidegger construieşte o filosofie care se străduieşte să gândească fiinţa în termeni diferiţi de cei ai metafizicii. Faţă de alte evoluţii pe care spiritul avangardei de la începutul secolului al XX-lea le-a avut în filosofia acestui secol (marxismul critic al lui Lukács, teoria critică a şcolii de la Frankfurt, feluritele curente existenţialiste etc), poziţia lui Heidegger mi se pare cea mai radicală şi mai consecventă – nu voi spune, evident, cea mai «adevărată», cel puţin nu în sensul adecvării

descriptive la un obiect, şi anume fiinţa, cea care ne stă în faţă.

Radicală şi consecventă mi se pare gândirea lui Heidegger privitor la experienţa pe care am avut-o şi o am eu despre condiţia umană în modernitatea târzie, o experienţă la care mi se par evidente trăsăturile ei nihiliste: ştiinţa vorbeşte despre obiecte ce sunt tot mai puţin comparabile cu cele din experienţa cotidiană, fapt pentru care nu mai ştiu bine ce anume trebuie să numesc «realitate» – ceea ce văd şi aud sau ceea ce găsesc descris în cărţile de fizică, de astrofizica; tehnica şi producţia de mărfuri configurează tot mai mult lumea mea ca pe o lume artificială, în care până şi nevoile «naturale», esenţiale, nu se mai deosebesc de cele

19

Induse şi manevrate de publicitate, drept care nici aici nu mai am niciun parametru ca să deosebesc realul de «inventat»; chiar şi istoria, după sfârşitul colonialismului şi dizolvarea prejudecăţilor eurocentrice, nu mai are un sens unitar, s-a dezagregat într-un număr de istorii ce nu se mai reduc la un fir conducător unic.

Nihilismul în care Nietzsche şi Heidegger văd ieşirea şi, cred eu, sensul istoriei Occidentului (Heidegger, de altfel, insistă şi asupra etimonului cuvântului *Occident:* ţinutul apunerii, al amurgului fiinţei) nu pare, din punctul lor de vedere, o rătăcire a spiritului uman din care s-ar putea ieşi printr-o corectare de traseu, prin descoperirea că fiinţa, în realitate, nu e numai voinţă de putere, ci e, mai întâi de toate, altceva. O «corectare» de felul acesta, crede Heidegger, nu s-ar sustrage din capcana mentalităţii obiectiviste. Cine şi cu ce instrumente ar putea stabili experimental că fiinţa nu e «produs», situare, obiect al voinţei de putere – dat fiind că ar trebui să stabilească acest adevăr tot printr-un procedeu ştiinţific credibil, cu metode, cu instrumente şi cu ajutorul unor calcule? Din punctul de vedere al lui Heidegger sunt zadarnice şi eforturile de a regăsi fiinţa în vreun lucru trăit în chip nemijlocit, încă neîncarcerat în schemele metodei ştiinţifice, şi care ar scăpa mecanismelor obiectivării.

Firește, aceste poziţii alternative la nihilismul nietzscheean-heideggerian merită atenţie şi ar trebui discutate mai analitic (am încercat să fac lucrul acesta în altă parte). Aici mă mărginesc să declar că reflecţia mea asupra revenirii religiei pleacă de la ideea că Heidegger

20

şi Nietzsche au dreptate. Şi de la constatarea că, poate, dincolo de motivaţiile teoretice care mi se par chiar convingătoare, faptul că eu prefer «soluţia» heideggeriană a problemelor filosofiei de astăzi e condiţionată şi inspirată, în adâncime, de moştenirea creştină.

Moştenire creştină şi nihilism

Vorbesc de moştenire nu numai pentru că, în situaţia mea personală, adeziunea la mesajul creştin este chiar un lucru din trecut care într-un anumit moment al vieţii mele a redevenit prezent cu ajutorul reflecţiilor şi al transformărilor teoretice despre care am vorbit până aici. Cred că ar trebui vorbit de moştenire creştină într-un sens cu mult mai larg, care priveşte cultura noastră în general, care a devenit ceea ce este şi pentru faptul că, mai presus de toate, este intim «lucrată» şi forjată de către mesajul creştin sau, şi mai general, de revelaţia biblică (Vechiul şi Noul Testament).

Încerc să lămuresc şi să simplific: îmi dau seama că-i prefer pe Nietzsche şi pe Heidegger, într-o anume interpretare specifică a gândirii lor, faţă cu alte propuneri filosofice cu care am venit în contact, asta şi pentru că (şi poate mai ales) tezele lor mi se par în armonie cu un substrat religios, specific creştin, care a rămas viu în mine şi care a redevenit prezent şi datorită

21

faptului că, îndepărtându-mă de el sau punându-l la o parte (sau crezând eu că fac asta), am frecventat mai cu seamă textele acestor autori şi în lumina lor am trăit şi interpretat condiţia mea existenţială în societatea tardomodernă. În fine: revin să mă gândesc serios la creştinism deoarece mi-am construit o filosofie inspirată din Nietzsche şi Heidegger şi în lumina ei am interpretat experienţa mea în lumea actuală; dar, foarte probabil, mi-am construit această filosofie preferând aceşti autori pentru că porneam chiar de la acea moştenire creştină pe care acum mi se pare că o regăsesc, dar, pe care, în realitate, n-am părăsit-o niciodată cu adevărat.

N-aş insista prea mult în aceste analize ale aşa-zisei «circularităţi» (scandaloasă, oare dintr-un punct de vedere logic?) a situării mele dacă, tocmai pornind de la aceste idei (dar, încă o dată, oare numai pornind de la aceste idei? alt cerc…), n-aş considera că am descoperit că cercul acesta este şi cel ce caracterizează raportul lumii mele, a modernităţii târzii, cu moştenirea ebraico-creştină.

Dar să-ncercăm s-o luăm în ordine. Întâi de toate, ce raport

poate să existe între moştenirea mea personală creştină – faptul că am crescut ca un catolic practicant, militant, şi în general chiar fervent şi angajat în efortul de a corespunde învăţăturilor lui Iisus Hristos – şi nihilismul nietzscheeano-heideggerian?

Voi aminti aici că nu e o întâmplare faptul că aceste reflecţii au găsit, în sfârşit, curajul de a se aşterne într-o formă, de a deveni un text, cu prilejul unei convorbiri cu Sergio Quinzio. Quinzio a fost unul dintre autorii care (împreună cu René Girard, despre care voi mai vorbi) au

22

contat cel mai mult în regăsirea mea nihilistă a creştinismului, chiar dacă modul său de a înţelege legătura dintre creştinism şi nihilism nu coincide, în cele din urmă, cu al meu. Trebuie să spun că acolo unde mi se pare că inspiraţia creştină se face mai bine simţită în lectura dată de mine gândirii heideggeriene este caracterizarea ei în sens «debolist». «Gândirea slabă» este o expresie pe care am folosit-o într-un studiu de la începutul anilor v80, care apoi a devenit textul ce deschide o culegere (cu acelaşi titlu, apărută la Feltrinelli, 1983) îngrijită împreună cu Pier Aldo Rovatti, şi a sfârşit prin a părea eticheta unui curent, dacă nu chiar a unei şcoli, cu frontiere nesigure până şi azi şi, mai ales, neunită în vreun fel în jurul vreunui nucleu de teze caracteristice. Pentru mine, expresia – pe care o plăsmuisem inspirându-mă din unele pagini ale unui eseu de Carlo Augusto Viano, cel ce a fost apoi unul dintre cei mai aspri şi mai puţin prietenoşi critici ai gândirii slabe5 – înseamnă nu atât, sau nu în primul rând, o idee a unei gândiri mai conştiente de limitele ei, care lasă deoparte pretenţiile marilor viziuni metafizice globale etc; ci, mai ales, o teorie a slăbirii ca trăsătură constitutivă a fiinţei în epoca sfârşitului metafizicii. Dacă într-adevăr nu se poate urma critica heideggeriană adusă metafizicii obiectiviste înlocuind-o pe aceasta din urmă cu o concepţie mai adecvată despre fiinţă (gândită, prin urmare, tot ca obiect), se cere să reuşim să gândim

5 Cf. din Viano studiul «La ragione, Pabondanza e la credenza», (Raţiunea, abundenţa şi credinţa), în volumul apărut sub îngrijirea lui A.G. Gargani, *Crisi della ragione,* Einaudi, Torino, 1979; şi apoi pamfletul «antidebolist» *Va pensiero,* ivi 1985.

23

fiinţa ca neidentificată, în niciun sens, cu prezenţa caracteristică

a obiectului. Dar aceasta, cura cred că e uşor de argumentat, implică şi faptul de a nu se mai putea considera istoria nihilismului doar ca istorie a unei erori de gândire: ca şi cum metafizica – ce identifică fiinţa cu obiectul şi până la urmă o reduce la un produs al voinţei de putere – ar fi ceva care priveşte numai şi numai ideile oamenilor, şi în special ale filosofilor şi oamenilor de ştiinţă occidentali, pe când fiinţa ar fi totuşi ceva care se situează dincolo de toate acestea, în obiectiva-i independenţă. Pe scurt (şi, încă o dată, trebuie să trimit, pentru o discuţie mai detaliată, şi sper, şi mai convingătoare, la alte lucrări ale mele): dacă voim să gândim fiinţa în termeni nonmetafizici, se cere să gândim că istoria metafizicii este istoria fiinţei şi nu doar a erorilor umane. Dar aceasta vrea să spună că fiinţa are o vocaţie nihilistă; că faptul ei de a se reduce, a se sustrage, a se slăbi este acea trăsătură a ei care se dă în epoca sfârşitului metafizicii şi al devenirii problematice a obiectivităţii.

Aici, sper, începe să se vadă ceva mai clar de ce această interpretare a gândirii heideggeriene ca «ontologie slabă» sau a slăbirii poate fi gândită ca o regăsire a creştinismului şi ca un rezultat al permanentei acţiuni a moştenirii lui. Nu ştiu bine în ce punct anume al itinerariului, sigur că nu în coincidenţă nemijlocită cu prima formulare a interpretării «deboliste» a lui Heidegger din 1979; poate că, invers, doar ca urmare a unor experienţe de durere, boală, moarte a unor persoane dragi, după câţiva ani; dar, mai verosimil, pornind de la reflecţia asupra operei lui René Girard, pe

care am abordat-o citind mai întâi *Despre lucrurile ascunse încă de la întemeierea lumii* (în traducerea italiană apărută la Adelphi în 1983 şi despre care am scris o recenzie pentru o revistă) – fapt e că, la un moment dat, m-am pomenit gândindu-mă că lectura debolistă a lui Heidegger şi ideea că istoria fiinţei ar avea ca fir conducător al ei slăbirea structurilor tari, a pretinsei peremptorietăţi a realului dat «colo afară» ca un zid de care te duci şi te izbeşti şi aşa se face recunoscut ca fiind efectiv real (e o imagine a realităţii fiinţei şi, în fond, a transcendenţei lui Dumnezeu, pe care am auzit-o utilizată de Umberto Eco într-o dezbatere din 1994), n-ar fi altceva decât transcrierea doctrinei creştine a încarnării fiului lui Dumnezeu.

Ştiu bine că termenul «transcriere», pe care-l folosesc aici în lipsă de alt cuvânt, ascunde un număr de probleme. Şi mai întâi de

toate: transcrierea e adevărul textului original, sau doar o copie palidă care ar avea de câştigat dacă ar fi restabilită în redactarea ei autentică? Din cele ce urmează „sper, se va dovedi mai puţin obscur şi sensul acestui raport dintre filosofie (gândire slabă) şi mesaj creştin, pe care eu reuşesc să-l gândesc numai în termeni de secularizare, adică, în fond, în termeni de slăbire sau de încarnare…

Însă are sens să gândim doctrina creştină a întrupării fiului lui Dumnezeu ca vestire a unei ontologii a slăbirii? Tocmai aici intră în joc lectura mea (care nu e neapărat fidelă literei textului, cu toate că are drept să considere că autorul, în linii generale, n-ar respinge-o) a operei lui Girard. Căci înainte de cartea *Despre lucrurile ascunse…* mai publicase, între altele, *Violenţa*

25

şi sacrul (şi aceasta tradusă în italiană la Adelphi, 1980), un text de antropologie filosofică, dacă voim să spunem aşa, ca să subliniem că nu e vorba de o antropologie culturală în sensul uzual al termenului: o teorie despre originile şi modurile de dezvoltare ale civilizaţiei umane bazată pe teza că ceea ce din punct de vedere pur natural, omenesc, se cheamă sacru este profund înrudit cu violenţa.

Societăţile omeneşti, cam aşa spune Girard, sunt ţinute laolaltă de un puternic impuls, cel imitativ; dar acest impuls este şi rădăcina crizelor ce ameninţă să le destrame, atunci când nevoia de a-i imita pe ceilalţi explodează în voinţa de a pune stăpânire pe lucrurile celuilalt şi dă naştere unui război al tuturor contra tuturor. În acest moment, cam la fel ca pe stadioanele de fotbal unde furia microbiştilor tinde să se descarce unanim împotriva arbitrului, concordia se restabileşte numai găsind un ţap ispăşitor împotriva căruia să-şi orienteze violenţa. Ţapul ispăşitor, fiindcă funcţionează cu adevărat – producând sfârşitul războiului şi restabilind bazele convieţuirii – este investit cu atribute sacre şi devine obiect de cult, chiar dacă rămâne fundamental victimă sacrificială. Aceste caracteristici «naturale» ale sacrului se păstrează şi în Biblie: teologia creştină perpetuează mecanismul victimizant concepându-l pe Iisus Hristos ca «victimă perfectă», care prin sacrificiul său cu valoare infinită, cum infinită este persoana umano-divină a lui Iisus, satisface pe deplin nevoia de justiţie a lui Dumnezeu pentru păcatul lui Adam. Girard susţine, din motive foarte bune, după părerea mea, că această lectură victimizantă a Scripturii

26

e greşită. Iisus nu se întrupează ca să-i aducă Tatălui o victimă adecvată mâniei lui; ci vine în lume tocmai pentru a dezvălui şi, prin aceasta, a şi lichida legătura dintre violentă şi sacru. Este trimis la moarte pentru că o revelaţie ca aceasta se dovedeşte prea intolerabilă urechii unei umanităţi întemeiate în tradiţia violentă a religiilor sacrificiale.

Că bisericile creştine continuă să vorbească de Iisus ca victimă sacrificială, faptul atestă doar supravieţuirea unor reziduuri puternice de religie naturală în însăşi inima creştinismului. De altfel, revelaţia biblică, Vechiul şi Noul Testament, este şi un lung proces educativ al lui Dumnezeu în privinţa umanităţii, care avansează către o distanţare din ce în ce mai clară faţă de religia naturală, a sacrificiului. Acest proces nu e încă încheiat, şi acesta este sensul supravieţuirilor victimizatoare în teologia creştină.

Întrupare şi secularizare

Ceea ce mi se pare decisiv în aceste teze ale lui Girard (care, o repet, sunt cu mult mai articulate şi mai bogate decât apar aici; şi mai ales, ar putea, probabil, să fie citite în alt mod), dincolo de recunoaşterea nu întotdeauna explicită a faptului că pedagogia divină se află încă în lucrare, adică revelaţia nu este cu totul încheiată, se află ideea întrupării ca destrămare a

sacrului deoarece e violent. Girard concentrează aici şi moştenirea unei bune părţi din teologia secolului al XX-lea, care a insistat asupra diferenţei radicale dintre credinţă creştină şi «religie» înţeleasă, aceasta din urmă, în sensul înclinării naturale a omului de a se crede dependent de o fiinţă supremă – care fiinţă, tocmai pentru că răspunde acestei înclinări naturale, sfârşeşte prin a nu mai fi nimic altceva decât o proiecţie a dorinţelor umane, oferindu-se criticii puternic inaugurate de Feuerbach şi apoi continuată de Marx.

Pentru a urma calea unei regăsiri nihiliste a creştinismului e suficient să mergem puţin mai departe decât Girard, admiţând că sacrul natural este violent nu numai întrucât mecanismul victimizant presupune o divinitate însetată de răzbunare, ci şi întrucât atribuie acestei divinităţi toate trăsăturile de omnipotenţă, absolutitate, eternitate şi «transcendenţă» în ce priveşte omul, care sunt atributele puse pe seama lui Dumnezeu de către teologiile naturale, chiar şi de cele ce se consideră preambuluri ale credinţei creştine. Dumnezeul

violent al lui Girard, în sfârşit, este, în perspectiva aceasta, Dumnezeul metafizicii, cel pe care metafizica l-a numit şi *ipsum esse subsistens,* care rezumă în sine în formă eminentă toate caracteristicile fiinţei obiective aşa cum o gândeşte aceasta. Destrămarea metafizicii este şi sfârşitul acestei imagini a lui Dumnezeu, moartea lui Dumnezeu despre care a vorbit Nietzsche.

Dar sfârşitul Dumnezeului metafizic nu pregăteşte regăsirea Dumnezeului creştin numai deoarece curăţă terenul de prejudecăţile religiei naturale. Dacă sfârşitul metafizicii are sensul de a dezvălui fiinţa ca fiind

caracterizată de o intimă tendinţă de a-şi afirma propriu-i adevăr prin intermediul slăbirii, ontologia slăbiciunii nu va fi doar o pregătire negativă pentru revenirea religiei; aceasta e ceea ce se întâmplă în filosofiile religiei de orientare existenţialistă, care opun teologiei naturale – celei care crede a demonstra existenţa lui Dumnezeu în mod direct, drept cauză a lumii – o antropologie negativă, care demonstrează necesitatea lui Dumnezeu (tot Dumnezeul atotputernic şi absolut al metafizicii) pornind de la problematicitatea insolubilă a condiţiei umane. Întruparea, adică coborârea lui Dumnezeu la nivelul omului, ceea ce Noul Testament numeşte *kenoza* lui Dumnezeu6, va fi interpretată ca semn că Dumnezeul non-violent şi non-absolut al epocii postructafizice are drept trăsătură distinctivă a sa chiar acea vocaţie către slăbire despre care vorbeşte filosofia de inspiraţie heideggeriană.

Ce anume «câştigă» filosofia, precum şi gândirea religioasă creştină, din recunoaşterea acestei apropieri? Fiindcă aici am hotărât să mă aventurez într-o discuţie la persoana întâi, mărturisesc că limpezirea acestor idei, despre ontologia slabă ca «transcriere» a mesajului creştin, am trăit-o ca pe un mare eveniment, ca pe un fel de «descoperire» decisivă. Cred, mai întâi de toate, pentru că-mi permitea să restabilesc o continuitate cu originea mea religioasă personală; da, ca şi cum îmi permitea o întoarcere acasă – chiar dacă asta nu însemna, şi nu înseamnă nici acum, întoarcere la Biserica catolică, la disciplina ei în acelaşi timp ameninţătoare şi ocrotitoare. Era ca şi cum ai înnoda la

1 Cf. Pavel, *Epistola către Filipeni, 2, 1.*

un loc un mănunchi de fire de convorbire pe care le lăsasem în

suspensie, şi care acum păreau să regăsească o coerenţă şi o continuitate.

Dar nu este/ nu era vorba doar de o satisfacţie psihologică. A descoperi legătura dintre istoria revelaţiei creştine şi istoria nihilismului vrea să-nsemne, nici mai mult, nici mai puţin, confirmarea valabilităţii discursului heideggerian despre metafizică şi despre sfârşitul ei. S-a spus recent, între altele de către un gânditor ce-i este favorabil, Richard Rorty, că una dintre limitele grave ale lui Heidegger este aceea de a numi «istorie a fiinţei» o afacere ce se derulează în nu mai mult de vreo sută de cărţi ale tradiţiei occidentale, ce constituie canonul acelei filosofii în care a crescut Heidegger, şi căreia el ar face bine să-i recunoască limitele şi caracterul întâmplător, reducându-şi pretenţiile şi considerându-şi ontologia sa ca fiind reconstituirea privată a unei peripeţii a lui de familie. Mda, însă dacă istoria Occidentului ar fi cu adevărat interpretabilă (raţional interpretabilă) ca nihilism, atunci Heidegger n-ar mai fi doar autorul unui roman esenţialmente autobiografic. Iar din istoria Occidentului istoria religiei creştine nu numai că face parte, dar îi constituie şi un soi de fir conducător.

Lucrul către care reflecţia asupra lui Girard (precum şi asupra lui Quinzio, cu analizele lui la istoria civilizaţiei occidentale ca dovadă a «falimentului» creştinismului, dacă la două mii de ani după Iisus am mai putut să vedem Holocaustul…) mi-a deschis calea este, pe scurt, o concepere a secularizării caracteristice a istoriei Occidentului modern ca fapt interior

creştinismului, legat în chip pozitiv de sensul mesajului lui Iisus; şi o concepere a istoriei modernităţii ca slăbire şi disoluţie a fiinţei (a metafizicii). Mi-am spus adesea, şi mi-o repet continuu, că această «reaşezare» a pieselor din al meu *puzzle* personal filosofico-religios e prea frumos ca să fie adevărat. Dar a nu te încrede din prejudecată în ceea ce pare raţional şi convingător ar fi tot un mod de a accepta acriţic o concepţie apocaliptică, sau măcar necesarmente fragmentară, a fiinţei; un soi de teologie negativă ce se mulţumeşte să recunoască că Dumnezeu nu e nominabil în chip adecvat de niciunul dintre numele pe care i le putem da. Deci aştept ca, cine nu e de acord, în loc să-mi obiecteze doar că e prea frumos ca să fie adevărat (sau, acelaşi lucru, în fond, că modernitatea sau Occidentul sau secularizarea sunt termeni

prea generali ca să conteze, tocmai, «obiectiv») să-mi propună o altă ipoteză de interpretare mai convingătoare.

Cheia de boltă a întregii discuţii de aici este termenul «secularizare». Prin el, aşa cum se ştie, se indică procesul de «derivă» ce dezleagă civilizaţia laică modernă de originile ei sacrale. Dar dacă sacrul natural este acel mecanism violent pe care Iisus a venit să-l dezvăluie şi să-l dezmintă, e foarte posibil ca secularizarea – care e şi pierdere de autoritate temporală din partea Bisericii, autonomizare a raţiunii umane de sub dependenţa de un Dumnezeu absolut, judecător ameninţător, aşa de transcendent faţă de ideile noastre despre bine şi rău, încât pare un suveran capricios şi bizar – să fie chiar un efect pozitiv al învăţăturii lui Iisus, şi nu mod de a ne îndepărta de ea. În sfârşit: poate că

31

Însuşi Voltaire e un efect pozitiv al creştinării (autentice) a omenirii, şi nu un duşman blasfemator al lui Hristos.

Nu e vorba, prin urmare, de a căuta implicaţii paradoxale şi pitoreşti. Sensul «pozitiv» al secularizării, adică ideea că modernitatea laică se constituie mai presus de toate ca o continuare şi interpretare de-sacralizantă a mesajului biblic este, de exemplu, clar recognoscibilă în studiile de sociologie religioasă ale lui Max Weber, din care toată lumea îşi aminteşte teza despre capitalismul modern ca efect al eticii protestante; şi, la modul mai general, ideea că raţionalizarea societăţii moderne nu poate fi gândită în afara perspectivei monoteismului ebraico-cieştin. În multe alte sensuri – legate tot de ideea de de-sacralizare a sacrului violent, autoritar, absolut, al religiozităţii naturale – se poate vorbi despre modernitate ca secularizare: de exemplu, procesul transformării puterii statale de la monarhie de drept divin la monarhie constituţională până la democraţiile reprezentative de astăzi e uşor de descris (chiar dacă nu numai) şi în termeni de secularizare.

Un alt autor la care m-am referit adesea ca să vorbesc de secularizare ca esenţă a modernităţii este Norbert Elias, ale cărui opere îşi propun în general să ilustreze transformările moderne ale puterii în sensul unei formalizări ce o dezbracă tot mai mult de caracterul ei de absolutitate legat de suveranitatea unei persoane «sacre». În acest proces, între altele, subiectivitatea modernă se secularizează şi ea, în sensul că intrând într-un sistem de relaţii sociale

şi de putere mai complex

32

decât cel al raportului cu o persoană suverană, trebuie în chip necesar să se şi articuleze potrivit unui sistem de medieri care fac subiectivitatea mai puţin peremptorie şi, s-ar spune, o predispun să devină subiectul psihanalizei. Aceasta din urmă reprezintă şi ea un factor puternic de secularizare, în măsura în care, de exemplu, destramă iluzia sacralei puteri a conştiinţei de a avea ultimul cuvânt (rănirea narcisismului eului, cum a numit-o Freud).

Se poate observa că extinzând noţiunea de secularizare la fenomene atât de diferite se riscă a se cădea în arbitrar. De acord. Tocmai de aceea mi se pare mai adecvat să vorbesc la modul mai general de slăbire, considerând secularizarea drept un caz excepţional al acesteia. Termenul secularizare rămâne, totuşi, central, după mine, pentru că subliniază semnificaţia religioasă a întregului proces. Exact aceasta înţeleg atunci când spun că ontologia slabă e o transcriere a mesajului creştin. Dacă, aşa cum am spus, admit că faptul de a prefera lectura debolistă a lui Heidegger faţă de alte perspective filosofice e o consecinţă a moştenirii mele creştine, atunci şi viziunea modernităţii ca epocă finală a metafizicii ce derivă din acea ontologie va putea fi recunoscută ca marcată decisiv în sens religios, iar centralitatea conceptului de secularizare va exprima tocmai această recunoaştere. Însă, la modul foarte general cred că se poate recunoaşte pe bună dreptate că nu numai economia capitalistă (cum a arătat Weber), ci toate trăsăturile principale ale civilizaţiei occidentale se structurează prin raportare la acel text-bază care a fost, pentru această civilizaţie, Scriptura ebraico-creştină. Că

33

civilizaţia noastră nu se mai declară în mod explicit creştină, ba chiar se consideră cel mai adesea o civilizaţie laică, decreştinată, postcreştină; şi că este, cu toate acestea, în rădăcinile ei, profund fasonată de acea moştenire – acesta e motivul ca să vorbim de secularizare «pozitivă» ca trăsătură caracteristică a modernităţii.

Dincolo de violenta metafizicii

A pune în raport secularizarea ca trăsătură constitutivă a modernităţii cu ontologia slăbirii înseamnă, pe lângă a propune desfăşurări sugestive de filosofie a istoriei, şi faptul de a conferi slăbirii şi secularizării semnificaţia unui fir conducător critic, cu implicaţii de

apreciere valorică. Nu pentru că ar fi trăsături «obiective» ale fiinţei cărora trebuie să li se dea acceptare şi cărora trebuie să ne conformăm, cum ar spune o poziţie metafizică, sau chiar şi una metafizico-istoristă. De altfel, discursul heideggerian, la care de la bun început am declarat că mă raportez, s-a născut tocmai ca reacţie la pretenţiile obiectivităţii metafizice precum şi la implicaţiile ei etico-politice. Am căutat să gândim fiinţa în afara metafizicii obiectivităţii tocmai din motive etice; deci, aceste motive trebuie să ne ghideze în elaborarea consecinţelor unei concepţii ne-metafizice a fiinţei ca ontologie a slăbirii. În termeni şi

34

mai clari: moştenirea creştină ce revine în gândirea slabă este înainte de toate moştenire a preceptului creştin al carităţii şi al refuzului de către ea al violenţei. Iarăşi apar «cercuri»: din ontologia slabă, aşa cum voi arăta mai jos, «derivă» o etică a non-violenţei; dar către ontologia slabă, încă de la originile ei din discursul heideggerian despre riscurile metafizicii obiectivităţii, suntem conduşi pentru că acţionează în noi moştenirea creştină a refuzului violenţei…

Faptul că istoria fiinţei are un sens «reductiv», nihilistic, o tendinţă de a afirma adevărul fiinţei prin reducerea dimensiunii fiinţărilor (fie ele autoritatea politică, Dumnezeul ameninţător şi bizar al religiilor naturale, ultimitatea peremptorie a subiectului modern înţeles ca garanţie a adevărului…) îl recunoaştem numai pentru că am fost educaţi de către tradiţia creştină să-l gândim pe Dumnezeu nu ca stăpân, ci ca prieten; să considerăm că lucrurile esenţiale nu sunt revelate învăţaţilor, ci celor mici; să credem că cine nu-şi pierde sufletul nu-l salvează… Şi aşa mai departe. Dacă acum spun că, gândind istoria fiinţei ca fiind călăuzită de firul conducător al reducerii structurilor tari, sunt orientat către o etică a non-violenţei, nu încerc să legitimez «obiectiv» anumite principii de acţiune pe baza faptului că fiinţa e structurată într-un anume mod; nu fac decât să reformulez în alt fel un apel, o chemare care-mi vorbeşte dinspre tradiţia în care mă găsesc situat şi căreia, tocmai, ontologia slabă îi este (doar) o riscantă interpretare.

Dacă cineva (mă gândesc tot la Rorty) mi-ar spune că n-am nevoie să vorbesc de istoria fiinţei ca să explic

35

preferinţa pentru o lume în care să prevaleze solidaritatea şi

respectul faţă de ceilalţi, şi nu războiul tuturor contra tuturor, aş putea să-i obiectez tot că e important şi util, chiar din punct de vedere al exercitării solidarităţii şi a respectului, să ne dăm seama de rădăcinile acestor preferinţe ale noastre; tocmai din raportul explicit cu provenienţa ei, o etică a respectului şi a solidarităţii capătă îndreptăţire, precizare de conţinuturi, capacitate de a conta în dialogul cu ceilalţi.

Deoarece nu scriu acum un tratat filosofic, ci relatez cum şi de ce cred că am regăsit religia şi prin munca mea de cercetător în domeniul filosofiei, pot să-mi permit să las câteva «goluri» în discurs, adică vreo direcţie problematică nedezvoltată până la capăt. Este cazul acestei complicate relaţii circulare între moştenire creştină, ontologie slabă, etica non-violenţei. Voi încheia, deci, pe scurt şi provizoriu, în privinţa aceasta: e adevărat că a «întemeia» o etică a non-violenţei pe o ontologie a slăbirii poate să pară o a nu ştiu câta întoarcere la metafizică, potrivit căreia moralitatea coincidea cu recunoaşterea şi respectarea unor esenţe, legi naturale etc. Dar dacă ontologia despre care este vorba vorbeşte despre fiinţă care în chip constitutiv se sustrage, şi a cărei sustragere se dezvăluie şi în faptul că gândirea nu se mai poate considera ca oglindire de structuri obiective, ci numai ca interpretare riscantă de moşteniri, apeluri, provenienţe – atunci acest risc mi se pare cu totul imaginar, o pură fantasmă «logică». E ca şi cum ai spune că şi teza slăbirii e o filosofie a istoriei, care pretinde că spune adevărul (obiectiv) asupra fiinţei; dar unicul conţinut al acestei filosofii a istoriei este

tocmai consumarea oricărei filosofii obiective a istoriei, şi paradoxul mi se pare cu totul acceptabil chiar pentru o mentalitate atentă să nu repete erorile metafizicii.

Îmi dau seama că tot acest discurs poate să pară fugos: circularitate între ontologie a slăbirii şi moştenire creştină; paradoxalitate a unei filosofii non-metafizice, care crede totuşi că mai poate vorbi despre fiinţă şi despre o tendinţă a ei – tendinţa de a scăpa oricărei definiţii riguroase, oricărei legi, reguli, printr-o consumare indefinită a oricărei structuri forte, impunătoare. Cu toate acestea, e legitim să bănuieşti că nevoia de «idei clare şi distincte» încă este un reziduu metafizic şi obiectivist al mentalităţii noastre. Nu cer aici să acceptăm orice enunţ, oricât de vag şi de contradictoriu ar părea el.

Încerc să propun argumente care, cu toate că nu pretind să conteze ca definitive descrieri ale lucrurilor aşa cum sunt ele, mi se par interpretări rezonabile ale condiţiei noastre, aici şi acum. Rigoarea discursului post-metafizic e numai de acest tip, caută o persuasivitate care nu pretinde să conteze dintr-un punct de vedere «universal» – adică din niciun punct de vedere; dar care ştie că provine şi că se adresează cuiva care e în proces, şi că deci nu are niciodată despre asta o viziune neutră, ci că doar riscă întotdeauna o interpretare a lui. O viziune neutră, în acest caz, nu numai că nu e posibilă; ci ar fi literalmente lipsită de sens: ca şi cum ai pretinde că-ţi scoţi ochii ca să vezi obiectiv lucrurile.

37

Secularizare: o credinţă purificată?

Prin urmare, sunt conştient şi de faptul că creştinismul pe care-l regăsesc în acest fel – ca moştenire şi ca text-bază al acelei transcrieri pe care ne-o propune ontologia slabă – e numai creştinismul aşa cum îmi apare el (mie; însă, cred, că şi «nouă», mie şi contemporanilor mei) în epoca sfârşitului metafizicii, însă creştinismul, învăţătura lui Iisus şi interpretarea ei de către profeţi, nu este el oare ceva definitiv, o doctrină predată cu autoritate o dată pentru totdeauna, care tocmai ca atare se oferă redescoperirii noastre? Unul dintre sensuri, sau sensul principal, al centralităţii ideii de secularizare ca fapt «pozitiv» interior tradiţiei creştine este tocmai acela de a nega această imagine obiectivistă a revenirii. Secularizare ca fapt pozitiv înseamnă că destrămarea structurilor sacrale ale societăţii creştine, trecerea la o etică a autonomiei, la laicitatea statului, la o mai puţin rigidă literalitate în interpretarea dogmelor şi preceptelor, nu trebuie înţeleasă ca o nesocotire sau ca un adio faţă de creştinism, ci ca o mai deplină realizare a adevărului lui care este, să ne amintim, *kenosis,* coborârea lui Dumnezeu, dezminţirea trăsăturilor «naturale» ale divinităţii.

Un exemplu deosebit de evident pentru cine cunoaşte istoria poate fi acela al distrugerii puterii temporale a papilor în secolul al XX-lea, care a apărut la început ca un sacrilegiu demn de excomunicare, apoi a fost recunoscută mai târziu, cel puţin de către

38

conştiinţele religioase cele mai avizate şi implicit acceptată şi de ierarhia ecleziastică, ca o «eliberare» a nucleului propriu-zis creştin al

Bisericii, ca o mai autentică afirmare a imaginii ei esenţiale. Acelaşi lucru, probabil, s-ar putea spune, tot privitor la istoria italiană recentă, despre sfârşitul a ceea ce s-a numit (dar aproape nimeni nu-şi mai aminteşte nici măcar cuvântul) «colateralismul» Bisericii în ce priveşte Democraţia Creştină: printre faptele care au permis sfârşitul anticlericalismului în Italia şi care au pregătit noile condiţii de ascultare a învăţăturii Bisericii catolice există şi această transformare, care a apărut într-o primă etapă ca un abandon, o pierdere, o sărăcire a sensibilităţii religioase pe plan politic. Dar acestea sunt exemple foarte contingente şi banale. Literatura teologică din secolul al XX-lea e bogată în meditaţii asupra semnificaţiei de purificare pe care-l are secularizarea pentru credinţa creştină, ca dizolvare progresivă a elementelor de religiozitate «naturală» în favoarea unei recunoaşteri mai netede a esenţei autentice a credinţei. E adevărat că această recunoaştere a fost adesea confundată cu afirmarea absolutei transcendenţe a lui Dumnezeu faţă de orice aşteptări ale omului în sensul teologiei dialectice 7 – adică, după

7 Teologie dialectică sau teologie a crizei se numeşte acea mişcare de gândire ce a fost inaugurată, în teologia protestantă, de către comentariul lui Karl Barth la *Epistola către Romani* a Sf. Pavel (Cf. K. Barth, *Epistola ai Romani,* 1919; trad. it. de G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962), şi care l-a avut printre exponenţii săi pe F. Gogarten. Termenii «criză» şi «dialectică» se referă la faptul că între realitatea divină şi cea umană nu există continuitate, ci un salt calitativ infinit care poate fi umplut numai prin harul lui

mine, rămânând tot în direcţia unei imagini «naturaliste», absolute, şi ameninţătoare şi bizare, a divinului.

De aceea, în pofida analogiilor, sensul în care înţeleg aici secularizarea ca pe o cale pozitivă de dezvoltare a creştinismului în istorie este diametral opus aceluia al teologilor dialectici: secularizarea nu are ca efect punerea tot mai mult în lumină a transcendenţei lui Dumnezeu, purificând credinţa de un raport prea strâns cu timpul, cu aşteptările de perfecţionare umană, cu iluziile privind o progresivă iluminare a raţiunii. Este, dimpotrivă, un mod în care *kenoza,* începută cu întruparea lui Hristos – şi chiar mai înainte, prin alianţa dintre Dumnezeu şi poporul «său» – continuă să se realizeze în termeni tot mai clari, urmând opera de educare a omului întru depăşirea esenţei

originare violente a sacrului şi a vieţii sociale înseşi.

Revelaţia continuă

Nu este deloc scandalos, din acest punct de vedere, să ne gândim la revelaţia biblică ca la o istorie care continuă, în care suntem cuprinşi şi că, prin urmare, nu se oferă «redescoperirii» unui nucleu de doctrină dat o

Dumnezeu, care, desigur, îl salvează pe om, dar numai după ce l-a anulat într-un fel oarecare.

40

dată pentru totdeauna şi mereu acelaşi (şi disponibil în învăţătura unei ierarhii sacerdotale autorizate în ce priveşte custodia ei). Revelaţia nu dezvăluie un adevăr-obiect; vorbeşte despre o salvare aflată în curs. De altfel, se vede aceasta încă din raportul pe care Iisus îl stabileşte cu profeţii din Vechiul Testament: el se prezintă ca interpretarea autentică a profeţiilor, chiar dacă, în momentul despărţirii de ucenici, le făgăduieşte acestora că va trimite Duhul adevărului care va continua să propovăduiască – deci că va continua istoria mântuirii reinterpretând şi conţinutul doctrinelor sale. Se începe a se vedea şi de aici în ce sens autoritarismul Bisericii catolice, accentuat mai ales în atitudinile unor pontifi ca Wojtyła, este legat de metafizică: nu numai de o metafizică anume, aceea care străbate toată tradiţia occidentală în forma aristotelismului regândit de Sf. Toma, ci de metafizica în sens heideggerian, de ideea că există un adevăr obiectiv al fiinţei, care, odată cunoscut (de către raţiunea iluminată de credinţă) devine şi baza stabilă a unui învăţământ dogmatic şi mai ales moral care pretinde că se întemeiază pe natura veşnică a lucrurilor.

Istorie a mântuirii şi istorie a interpretării sunt mult mai strâns legate decât doreşte să admită ortodoxia catolică. Nu e vorba doar de faptul că pentru a te salva trebuie să asculţi, să înţelegi şi să aplici corect în propria viaţă învăţătura evanghelică. Mântuirea se desfăşoară în istorie şi cu ajutorul unei interpretări tot mai «adevărate» a scripturilor, în linia a ceea ce se petrece în raportul dintre Iisus şi Vechiul Testament: «Aţi auzit că vi s-a spus… însă eu vă spun…». Şi mai ales: «Nu

41

vă mai numesc robi, ci prieteni». Firul conducător al interpretării pe care Iisus o dă Vechiului Testament este noul raport, mai intens, de caritate, dintre Dumnezeu şi umanitate şi, de asemenea,

drept urmare, dintre oameni unul cu celălalt. În această lumină – a mântuirii ca un efect ce realizează tot mai deplin *kenoza,* coborârea lui Dumnezeu, care, astfel dezminte înţelepciunea lumii, adică visele metafizice ale religiei naturale care-l gândeşte ca cel absolut, atotputernic, transcendent; sau, altfel spus, ca *ipsum esse (metaphysicum) subsistem* – secularizarea, adică destrămarea progresivă a oricărei sacralităţi naturaliste, este esenţa însăşi a creştinismului.

Creştinism şi modernitate

O primă consecinţă a considerării secularizării ca esenţa însăşi a creştinismului va fi aceea de a transforma concepţia creştină a modernităţii, întărind şi o transformare paralelă a punctului de vedere filosofic asupra civilizaţiei moderne. Acesta din urmă, într-adevăr, a fost dominat în secolul nostru de către direcţiile «apocaliptice» ale criticii existenţialiste din primele decenii ale secolului al XX-lea care, am văzut, inspiră şi începuturile polemicii heideggeriene împotriva metafizicii. E vorba, pentru filosofie, de a apăra libertatea, istoricitatea, şi chiar finitudinea existenţei umane împotriva consecinţelor unei radicale

extinderi, în toate sferele vieţii, a mentalităţii metafizice, adică aceea a ştiinţei şi tehnicii. Dar tocmai reflectând asupra rădăcinilor mentalităţii metafizice, Heidegger va descoperi, în operele ce urmează aşa-zisei «cotituri» a gândirii sale, că acea subiectivitate umană care se vrea a fi apărată contra organizării totale, pregătită şi promovată de către ştiinţa-tehnică este profund complice metafizicii, deoarece crede că va putea face să conteze propriile ei drepturi în numele unei esenţe stabile, încă o dată, «obiectivă», ceea ce e doar un alt aspect al lumii esenţelor de la care provine obiectivismul tehnico-ştiinţific. Subiectul uman, umanistic, cel care ar fi vorba să fie ferit de efectele nefaste ale organizării totale este, spune Heidegger, numai «subiectul obiectului» – noi vom putea spune: subiectul creştin-burghez care a construit lumea voinţei de putere şi care acum se retrage înspăimântat din faţa consecinţelor propriei lui acţiuni.

Adversitatea filosofiei de origine existenţialistă faţă de lumea tehnico-ştiinţifică, la urma urmei, este inspirată de o idee despre esenţa umană ce trebuie apărată care nu mai poate fi valabilă, odată recunoscută, tocmai în numele libertăţii şi al istoricităţii existenţei,

necesitatea de a ieşi din metafizică. Pe baza acestor reflecţii, în timp ce mare parte din gândirea critică a secolului al XX-lea rămâne legată de o viziune demonizantă a societăţii tehnologice, Heidegger (măcar

8 Pentru o mai amplă ilustrare a acestor teme, îmi permit să trimit la două dintre cărţile mele: *Introduzione a Nietzsche* (Introducere în opera lui Nietzsche), Laterza, Roma – Ban, 1994; şi *Introduzione a Heidegger,* ivi, 1993.

43

În unele rare pagini ale operei sale), recunoaşte că tocmai cu ajutorul şi al destrămării subiectului, ce se petrece în această societate, e cu putinţă să se pregătească ieşirea din metafizică.

Putem traduce totul, în chip sumar, astfel: gândirea «umanistă» de la începutul secolului al XX-lea s-a îngrijit pe bună dreptate să se opună incipientei organizări totale a societăţii care se profila ca efect al dominării ştiinţei şi tehnicii; tocmai în numele acestei cerinţe, Heidegger a criticat obiectivismul metafizicii şi a recunoscut efectul ei nihilist. Critica metafizicii, însă, l-a făcut pe Heidegger să recunoască şi profunda complicitate a «subiectului modern» (de exemplu, să fim bine înţeleşi, individul proprietar sau şi subiectul care crede în conştiinţa sa ca într-o ultimă instanţă de adevăr şi valoare) cu metafizica obiectivistă. Această recunoaştere îl deschide pe Heidegger să considere transformările sociale ce par să ameninţe subiectivitatea modernă ca *posibile şanse* (subliniem) de emancipare

9 Mă refer, de exemplu, la celebrul text din *Identitate şi diferenţă* (1957), trad. it. sub îngrijirea lui U. Ugazio, în «aut aut», n. 187 – 88 (ianuarie – aprilie 1982), pp. 13 – 14, în care Heidegger recunoaşte în lumea totală a organizării tehnico-ştiinţifice moderne o posibilă primă vestire a unei noi relaţii – care n-ar mai fi metafizică – între om şi fiinţă. Pornind de la texte ca acesta, se poate dezvolta interpretarea radical antimetafizică a gândirii lui Heidegger pe baza căreia ia naştere «gândirea slabă». Asupra acestui punct dificil din gândirea heideggeriană cf. Cap. X din lucrarea mea *la fine della modernită,* Garzanti, Milano, 1985 (vezi ed. rom. *Sfârşitul modernităţii,* trad. de Ştefania Mincu, Pontica, 1993 – n.tr.) şi *la società transparente,* ivi, 1989, pp. 77 şi urm. [Vezi ed. rom. *Societatea transparentă,* Pontica, 1995, trad. de Ştefania Mincu. N.tr.]

44

faţă de metafizică. În concret, aceasta vrea să însemne să ne

întrebăm dacă acea destrămare anume a individualităţii care se manifestă în societatea de masă, şi mai cu seamă în societatea noastră, a comunicării generalizate, nu este şi o ocazie de «salvare», în sensul cuvântului evanghelic: cine nu-şi pierde sufletul nu şi-l va salva.

Ne întoarcem astfel la secularizare ca esenţă a modernităţii şi a creştinismului însuşi. Ameninţarea societăţii tehnico-ştiinţifice la adresa subiectului este ceea ce din punct de vedere religios e văzut ca destrămarea valorilor sacre de către o lume tot mai materialistă, consumistă, babelică, în care, de exemplu, se încrucişează şi conviețuiesc diferite sisteme de valori ce par să facă imposibilă o moralitate «adevărată» şi în care jocul interpretărilor (încă o dată, în Babelul mass-mediilor, de exemplu) pare să facă cu neputinţă orice acces la adevăr. Şi la toate acestea se aplică numele de secularizare; iar din punct de vedere al ipotezei pe care o apăr eu aici, tocmai acestei experienţe de «disoluţie» sau şi, putem să spunem, de slăbire a structurilor tari, trebuie să i se recunoască caracterul *kenozei* în care se manifestă istoria mântuirii.

Sigur, aici ideea e prezentată în termeni voit scandaloşi şi provocatori. Necesari, după mine, pentru a zgâlţâi obişnuinţa, atât cea religioasă, cât şi cea filosofică, de a da drept scontat faptul că modernitatea ameninţă valorile, autenticitatea, libertatea etc. Şi, în ceea ce priveşte în special creştinismul şi mai ales catolicismul roman, i se înţelege semnificaţia şi importanţa dacă ne gândim că multe dintre conflictele

ce au caracterizat viaţa Bisericii în modernitate – dar poate că cu mult dinainte – s-au desfăşurat în jurul problemei apărării doctrinei autentice care e întotdeauna cea mai străveche; şi, mai concret, a apărării unor aspecte ale doctrinei şi ale practicii care, în mod vădit, oglindeau legătura cu cultura unei anumite lumi istorice, considerată eronat ca fiind unica conformă cu învăţătura evanghelică. Chestiunile opunerii Bisericii faţă de democraţia modernă, ca să nu ne întoarcem la lucruri legate de condamnarea lui Galileu, arată clar că problema ce revine în istoria Bisericii este această absolutizare a anumitor orizonturi istorice contingente care se pretinde că sunt, însă, inseparabile de adevărul revelaţiei.

Se poate aminti că Wilhelm Dilthey (într-o carte pe care, între altele, cu siguranţă că Heidegger o cunoştea şi că probabil a influenţat

viziunea sa asupra filosofiei istoriei) a sugerat că tendinţa Bisericii de «răstălmăci» sensul revelaţiei din cauza legăturilor cu o anumită realitate istorică ia naştere prin acţiunea de suplinire pe care creştinismul de la origini a trebuit s-o exercite în lumea antică târzie la căderea imperiului roman, pe când, în lipsa de instituţii civile, singurele autorităţi capabile să asigure bazele minime ale convieţuirii erau papa şi episcopii.10 însă, iarăşi, noţiunea de secularizare pe care o apăr aici nu înseamnă că Biserica ar trebui să meargă către o tot mai netă separare a doctrinei sale de amestecul în istorie – aceasta, cum am spus mai sus, mi

10 Cf. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883) [Introducere în ştiinţele spiritului], trad. it. de G.A. De Tomi, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pp. 344 şi urm.

se pare calea pe care o urmează o anume teologie dialectică şi, în general, orice teologie care, încă în mod metafizic, înţelege experienţa religioasă autentică ca pe o întâlnire cu o transcendenţă totalmente alta, aşa încât se dovedeşte incomprehensibilă, paradoxală, «absurdă». Tocmai dimpotrivă, dacă secularizarea, adică transformarea «reductivă» a sacrului metafizico-natural în virtutea raportului de prietenie pe care Dumnezeu hotărăşte să-l instaureze cu omul şi care e sensul întrupării lui Iisus, este esenţa istoriei mântuirii, ceea ce trebuie să se opună necuvenitei legături a doctrinei creştine cu cutare sau cutare legătură istorică determinată este disponibilitatea cea mai totală de a citi «semnele vremurilor», deci de a se identifica permanent din nou cu istoria, recunoscându-şi cu francheţe propria-i istoricitate însăşi. Repet: aceasta e ceea ce face Iisus prin lectura şi «realizarea» sa (istorică şi ea) a profeţiilor Vechiului Testament.

Demitizare contra paradox: sensul kenozei

Oare nu va deveni şi mai «uşor», pe baza aceasta, să ne apropiem de punctul de vedere al raţiunii «moderne» – în general considerată o inamică a credinţei – de conţinuturile revelaţiei creştine? Cum se ştie, unul dintre termenii cei mai populari într-o anumită

teologie din secolul al XX-lea – nu atât în teologia catolică, evident, cel puţin nu în cea «oficială» – a fost cel de «demitizare». Nu înţeleg aici să-l preiau în sensul său originar şi să-i urmăresc istoria în

deceniile recente". Însă, desigur, e mult prea evident că, atât pe planul dogmelor, cât şi pe cel al moralei, ceea ce tot mereu obstaculează adeziunea la creştinism sau, cum se spune, «alegerea credinţei», din partea omului modern mijlociu, este tocmai aparenţa «scandaloasă» a multor doctrine şi a multor poziţii morale. Tocmai de – O doză bună de demitizare, de eliminare a mitului, pare că ar avea nevoie textul evanghelic ca să-i vorbească bine simţit omului de cultură medie de astăzi. Ştiu bine că foarte adesea credinţa creştină a fost prezentată – şi chiar cu bune motivări «textuale» (anumite pasaje din Sf. Pavel despre scandalul lui Hristos; dar era scandal pentru iudei, probabil, pentru că nu restaura împărăţia lui Israel...) – ca fiind esenţialmente scandaloasă, paradoxală, de aşa natură încât să ceară un «salt».

Însă am bănuiala – întemeiată, cred – că toată această retorică este profund legată de o concepţie ce e încă metafizic-naturalistă despre Dumnezeu, cum am mai menţionat: unicul mare paradox şi scandal al revelaţiei creştine este, întocmai, întruparea lui

Acest lucru a fost marcat mai ales de către opera lui Rudolf Bultmann. O idee generală a sensului operei sale se poate extrage din cartea sa *Noul Testament şi mitologia,* [Nuovo Testamente e mitologia], Queriniana, Brescia, 1970. A se vedea şi K. Jaspers – R. Bultmann, *// problema della demitizzazione* (1954) [Problema demitizării], trad. it. sub îngrijirea lui R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, 1995.

48

Dumnezeu, *kenosis,* adică scoaterea în afara jocului a tuturor acelor caracteristici transcendente, incomprehensibile, misterioase şi cred că şi bizare, care, însă, îi emoţionează atât de mult pe teoreticienii saltului în credinţă. În numele acestuia, apoi, e uşor să facă să treacă şi apărarea autoritarismului Bisericii şi a atâtor poziţii dogmatice şi morale ale ei legate de absolutizarea unor doctrine şi situaţii istoriceşte contingente şi în mare parte depăşite în fapt. Va trebui să revendicăm toţi dreptul de a nu fi îndepărtaţi de adevărul Evangheliei în numele unui sacrificiu al raţiunii cerut doar de o concepţie naturalistă, omenească, prea-omenească şi, în definitiv necreştină, a transcendenţei lui Dumnezeu.

Dar aici încerc oare să înlocuiesc un creştinism prea facil cu acela, sever şi paradoxal, care este propus de apărătorii «saltului»? Aş spune că încerc doar să mă menţin cu mai multă credinţă decât ei la paradoxala afirmaţie a lui Iisus potrivit căreia nu mai trebuie să ne

considerăm robi ai lui Dumnezeu, ci prieteni ai săi. Deci nu un creştinism facil, ci cumva mai prietenos, întocmai cum Hristos însuşi ni l-a propovăduit.

A demitiza morala

Aici s-ar potrivi probabil o paranteză ce are de-a face cu un aspect paradoxal al «revenirii» actuale a religiei, şi în special a creştinismului, în societatea

49

noastră. Din motivele pe care am căutat să le dezvolt la începutul cărţii, şi poate din multe altele care-mi scapă, astăzi învăţătura Bisericii catolice, în ţări ca Italia, dar nu numai, tinde să fie ascultată cu mai multă atenţie şi respect, şi multe «valori creştine» par mai populare decât alte daţi: există o reprobare generală a rasismului, dă pe dinafară (uneori chiar cu aspecte de retorică uimitoare care-l fac grotesc) un umanitarism ce refuză ideea războiului, se arată mişcat de mizeria lumii a treia, invocă pacea şi solidaritatea. Firește, e din cale-afară de clar, că toate acestea nu înseamnă deloc că, în practică, lumea noastră e mult mai bună decât cea a trecutului, dar vrea să spună totuşi ceva: cel puţin, ca să ne-ntoarcem la realitatea specifică italiană şi occidentală, că s-a încheiat anticlericalismul «modern» întemeiat pe siguranţa de sine a unei raţiuni scientiste şi istoriste care nu vedea nişte limite afirmării ei tot mai complete.

În această atmosferă, predica Bisericii catolice, aspru îndârjită să apere o morală familială şi sexuală pe care nici catolicii practicanţi nu o mai iau cu adevărat în serios, pare să se justifice, nu atât prin motive doctrinare (care adesea par de-a dreptul rizibile, acolo unde, de exemplu, par să identifice masturbarea cu genocidul), ci prin nevoia de a apăra o anumită imagine a «adevăratului credincios», care trebuie să se deosebească de creştinii căldicei tocmai prin exerciţii de virtute ce nu mai sunt cerute de nicio morală rezonabilă, dar folositoare pentru a întări caracterul compact al Bisericii concepută aproape ca o armată în care nu trebuie să fie admişi soldaţi nu prea înţelegători. Ceea ce încerc să spun este că insistenţa actualului papă

50

asupra unor aspecte imposibil de apărat ale moralei sexuale catolice (să ne gândim numai la interdicţia folosirii mijloacelor profilactice în timpurile SIDA) nu pare motivată atât de raţiuni fundamentale (nici chiar luând de bază metafizica naturalistă şi

esenţialistă pe care papa o consideră precumpănitoare), ci din cerinţa de a evita orice impresie a unei slăbiri a doctrinei şi a moralei creştine. Creştinismul, în sfârşit, trebuie să se ferească să capete o imagine prea amicală faţă de om, de pasiunile sale chiar legitim trăite, chiar de cerinţele însele ale vieţii pe planetă (mă gândesc, evident, la interzicerea oricărei limitări a naşterilor în vremuri de explozie demografică).

«Facilitarea» credinţei ce poate deriva din ideea de secularizare ca esenţa însăşi a mesajului creştin de mântuire nu se reduce însă în întregime la uşurarea moralei. Ceea ce e inutil de scandalos în mesajul creştin nu e numai sau nu mai ales câte un aspect deosebit de «incomod» al moralei ecleziastice – aşa cum, cu un pretins realism se tinde să se creadă. De altfel, astăzi, lăsând la o parte documentele oficiale de catedră, practica pastorală e mult mai puţin centrată pe chestiunile moralei sexuale. Însuşi locul central al sexului în viaţă – acea centralitate datorită căreia astăzi în limbajul curent imoralitate echivalează cu exces şi dezordine a comportamentului sexual – pare că e pe cale să dispară sub loviturile, poate şi ele providenţiale, ale pornografiei deşănţate. Ne putem chiar întreba, urmând linia ultimei opere a lui Michel Foucault, dacă însăşi psihanaliza, atât de concentrată asupra sexualităţii, nu e un fenomen datat, apărut într-o epocă de moralism

51

sexofob şi, oricum, obsedată de sexul care, în modernitate, a sfârşit prin a deveni ultimul sanctuar al conştiinţei individuale, poate şi din cauza tot mai intensei planificări şi nivelări a tuturor celorlalte aspecte ale vieţii ce nu mai scapă procesului general de raţionalizare. Dar şi aceasta e o tratare a problemei ce nu poate fi decât schiţată aici; ceea ce mi se pare demn de a fi luat în considerare este ipoteza că şi rolul sexualităţii în viaţa individuală şi socială e implicat în procesul de secularizare. Nu numai sau nu în principal pentru că, prin slăbirea moralei religioase tradiţionale, sexul devine mai liber; ci mai ales deoarece tinde să-şi piardă acea aureolă sacră – paradis şi infern al burgheziei secolului al XIX-lea pe care şi-a păstrat-o şi în psihanaliză.

A demitiza dogmele

Nu numai că e (sau: trebuie să fie) obiect de secularizare, aşadar, morala religioasă tradiţională; dar şi viziunea generală creştină asupra lui Dumnezeu şi a omului poate înfrunta în liniște un proces de

demitizare fără teama de a se desfigura şi a pierde esenţialul, dacă e adevărat că întreg ansamblul raportului lui Dumnezeu cu lumea trebuie privit din punctul de vedere al *kenozei* şi, deci, al reducerii, al slăbirii, al dezminţirii a ceea ce mentalitatea naturală religioasă credea că trebuie să

52

gândească despre divinitate. N-ar mai trebui să auzim în predicile duminicale expresia, favorită pentru unii parohi culţi, «nefericitul acela de Kant» (un nume care, de altfel, multora dintre credincioşi nu le spune absolut nimic), pornind de la faptul că prin a sa critică a raţiunii pure, a făcut cu neputinţă, sau măcar foarte îndoielnice din punct de vedere filosofic, tradiţionalele dovezi ale existenţei lui Dumnezeu ca şi cauză a lumii. Cu-adevărat e cu neputinţă să asculţi învăţăturile lui Iisus dacă nu admiţi că Dumnezeu este, în chip demonstrabil, cauza existenţei lumii fizice? Sigur, Biblia îl numeşte pe Dumnezeu creator şi Tată. Dar, dacă-i aşa, îl numeşte şi păstor; şi-i atribuie şi multe atitudini de Dumnezeu «războinic» şi-l pune să împărtăşească şi el ura Israelului faţă de duşmani, pe care uneori El porunceşte să fie exterminaţi.

Cititorul se va fi aşteptând ca acum eu să-i vorbesc pe larg despre «absurdităţile» textului biblic, precum şi despre învăţătura tradiţională a Bisericii. Dar, dincolo de orice alte considerente (incompetenţa mea exegetică; şi diferite alte motive privind dificultatea unei întreprinderi de acest fel – de altfel, abundent reprezentată de critica raţionalistă şi iluministă a Scripturii…), un subiect ca acesta ar trebui inspirat numai de ideea că s-ar putea duce la bun sfârşit o dată pentru totdeauna, şi din punct de vedere al raţiunii ca şi criteriu al adevărului, o demitizare a creştinismului, chiar dacă nu pentru a-l distruge, cum au vrut s-o facă atâţia critici raţionalişti, ci numai pentru a-l readuce la nucleul său neeliminabil de adevăr. Dar adevărul creştinismului e numai acela care din când în când se

53

produce cu ajutorul «autentificărilor» ce au loc în dialog cu istoria, şi cu asistenţa Sf. Duh, aşa cum ne-a învăţat Iisus. Putem să gândim că Biserica secolului al XVII-lea a greşit condamnându-l pe Galileu; dar gândim aceasta în chip legitim numai din punctul nostru de vedere istoricește situat, în virtutea a ceea ce s-a petrecut între timp

şi a ceea ce am învăţat. Nu din punctul de vedere al adevărului veşnic – al Scripturii sau şi numai al «Ştiinţei». Nu putem, prin urmare, nici măcar să ne închipuim sarcina de a demitiza mesajul creştin în mod definitiv; poate că acesta este altul dintre sensurile raportului extrem de strâns dintre credinţă şi operele despre care vorbeşte adesea Biblia; numai în istoria mântuirii, care înaintează de-a lungul unor epoci şi momente diferite, pe o linie călăuzită de Providenţă (şi, deci, după un ritm care are sensul unui progres către maturitatea şi sfârşitul vremurilor), însăşi semnificaţia mesajului evanghelic se clarifică sau, mai bine zis, capătă sensuri tot mai puţin aflate în compromis cu religiozitatea naturalistă a sacrului înţeles ca violenţă.

Ceea ce ştim, aşadar, şi totodată ni se clarifică prin ideea de secularizare ca trăsătură esenţială a istoriei salvării, este că nu putem şi mai ales nu trebuie să ne lăsăm îndepărtaţi de învăţătura lui Hristos din cauza unor prejudecăţi metafizice, fie acestea cultivate de mentalitatea scientistă sau istoristă care o consideră «logic» inacceptabilă, fie cele ale autoritarismului ecleziastic ce fixează o dată pentru totdeauna sensul revelaţiei în formă de mituri iraţionale la care ar trebui să aderăm în numele transcendenţei – metafizice şi violente – a lui Dumnezeu. Religiozitatea modernă –

singura care ne este dată ca vocaţie, dacă voim să fie autentică – nu poate să se lipsească, prin aceasta, de una dintre învăţăturile originare ale lui Luther, anume de ideea «liberei examinări» a Scripturii. Cu toate că, aşa cum voi spune mai încolo, această examinare nu poate lăsa de o parte legătura cu comunitatea Bisericii (care nu e, însă, identică cu autoritatea ecleziastică), e adevărat că nu (mai) putem să ne închipuim salvarea ca ascultare şi aplicare a unui mesaj ce n-ar mai avea nevoie de interpretare. Actualitatea hermeneuticii, care, cu bune motive, este socotită a fi *filosofici* însăşi a modernităţii12, înseamnă, din punctul de vedere al experienţei religioase, că pentru noi, poate că mult mai mult decât în orice epocă a trecutului creştinătăţii, mântuirea trece prin interpretare; nu se cere numai să fie înţeles textul evanghelic pentru a-l aplica practic în viaţa noastră; ci mai întâi şi la modul mai general decât orice «punere în practică», această înţelegere se identifică cu însăşi istoria salvării (noastre), şi interpretarea personală a Scripturii este primul imperativ pe care Scriptura însăşi ni-l propune.

Prin urmare ce anume regăsesc, dacă şi când – îndemnat spre aceasta de anumite concluzii la care am ajuns pe plan filosofic, dar şi de un ansamblu de motivaţii «culturale» pe care le împărtăşesc cu lumea

12

Trimit iarăşi, pentru o discuţie mai largă pe tema aceasta, la lucrarea mea deja ***cât.,*** *Oltre l'interpretazione* [Cf. *Dincolo de interpretare,* Pontica, 2001, trad. Şt. Mincu] şi la eseul «Către o ontologie a actualităţii» în *Filosofici* 87, sub îngrijirea lui G. Vattimo, Laterza, Roma – Bari, 1988.

55

mea, şi mai ales de o moştenire ce n-a încetat să lucreze în mine – regăsesc creştinismul? Nu sunt pus, desigur, în faţa unui patrimoniu de doctrine şi de pe & cepte clar definite, ce ar rezolva toate îndoielile mele şi mi-ar indica limpede ce să fac. E adevărat că tocmai cu această aparenţă doctrina creştină, predicată mie de către Biserica catolică, tinde să mi se prezinte; aşa încât, dacă nu o regăsesc în felul acesta, asta ar fi pentru că, în fond, nu vreau s-o regăsesc în adevărul ei. Dar acest creştinism dogmatic şi disciplinar n-are nimic de-a face cu ceea ce eu sau contemporanii mei «regăsim»; nu în forma aceasta învăţătura lui Iisus se arată capabilă să ne recheme şi să ne vorbească. E oare numai vina noastră sau faptul ar trebui să-i pună pe gânduri şi pe cei ce se consideră depozitarii adevărului credinţei şi a misiunii de a o predica lumii? Creştinismul pe care îl regăsesc eu, sau pe care noi, credincioşii pe jumătate de astăzi, îl regăsim, include, desigur, şi Biserica oficială; dar numai ca parte a unui fenomen mai complex, ce cuprinde şi chestiunea reinterpretării continue a mesajului biblic.

Şi mai limpede: ceea ce regăsesc eu este o doctrină care-şi are cheia de boltă în *kenoza* lui Dumnezeu şi deci în mântuirea înţeleasă ca destrămare a sacrului natural-violent; această doctrină îmi este transmisă de o instituţie care, totuşi, după câte izbutesc să înţeleg, tinde să pună pe al doilea plan tocmai acest miez kenotic şi secularizant, dar nu în aşa fel încât să nu-l lase să transpară (mai ales în experienţa religioasă concretă a credincioşilor) şi să se sustragă judecăţii care, în numele lui, se dă asupra instituţiei înseşi. Din cauza aceasta insist atât de mult asupra sintagmei «a nu ne lăsa

56

Îndepărtaţi de învăţătura lui Hristos» din cauza scandalului

învăţământului oficial al Bisericii. Ştiu bine, mi-au repetat lucrul acesta atâţia confesori şi îndrumători de conştiinţă, că nu-i nevoie să ne lăsăm scandalizaţi de Biserică, sau că şi acest scandal e o încercare la care Dumnezeu (dar n-o fi tot acel Dumnezeu paradoxal, capricios şi imprevizibil, al religiei naturale?) mă supune ca să se asigure de puritatea credinţei mele. Pot să accept foarte bine că scandalurile trebuie să se întâmple. Dar sensul lor, în acest caz, este tocmai acela de a mă face să simt nevoia unei interpretări personale a Scripturii, fără de care Iisus şi salvarea mi-ar rămâne inaccesibile.

Secularizare: limita carităţii

Există un soi de mişcare ciudată de căutare şi dezamăgire în atitudinea multora astăzi faţă de Biserică: se regăseşte interesul pentru creştinism şi ne îndreptăm ascultarea către învăţămintele papei şi ale episcopilor: dar foarte curând ne îndepărtăm din nou deoarece această predică nu spune «cuvinte de viaţă veşnică», crede că-şi împlineşte misiunea repropunând o viziune rigidă, şi teoretic deja imposibil de susţinut, a naturii omului şi a moralei care ar decurge din ea. În termeni mai apropiaţi de experienţa mea de cercetător în filosofie: regăsirea creştinismului e făcută posibilă de

către dizolvarea metafizicii – adică de sfârşitul filosofiilor obiectiviste, dogmatice, ca şi de pretenţiile unei culturi, cea europeană, care credea că a descoperit şi a realizat adevărata «natură» a omului; celor care regăsesc creştinismul pornind de la aceste experienţe – care, să repetăm, nu sunt numai filosofi, ci tot felul de oameni ce trăiesc în realitatea pluralistă a societăţilor tardo-industriale – nu li se poate propune o doctrină încorsetată metafizic, în stare doar să corespundă, dar cu câte lipsuri, impulsurilor reactive, regresive, care stau la baza atâtor fundamentalisme în mijlocul cărora trăim.

Creştinismul regăsit ca doctrină a salvării, adică a *kenozei* şi a secularizării, nu este, prin urmare, un patrimoniu de doctrine definite o dată pentru totdeauna, căreia să i te adresezi ca să găseşti în sfârşit un teren solid în marea de nesiguranţă şi în Babelul de limbaje al lumii post-metafizice; oferă însă un principiu critic suficient de limpede ca să te orientezi atât în privinţa acestei lumi, cât şi, înainte de toate, în privinţa Bisericii, precum şi, în sfârşit, în privinţa procesului de secularizare însuşi. Principiul critic se clarifică dacă vom căuta să răspundem la întrebarea care ar fi «limita» secularizării. *Kenoza* nu

poate fi gândită, într-adevăr, ca indefinită negare a lui Dumnezeu, şi nici nu poate justifica orice interpretare a Sfintei Scripturi.

Din nou trebuie să ne referim aici la paralelismul dintre o teologie a secularizării şi ontologia slăbirii. În cazul acesteia din urmă, lungul adio spus structurilor tari ale fiinţei poate fi conceput numai ca un proces nedefinit de consumare şi destrămare a acestor structuri, ce nu dă naştere, în încheiere, unei ieşiri în acel «nimic

58

pe deplin realizat» (chiar expresia dezvăluie caracterul contradictoriu al ideii). Chiar şi nimicul «în sfârşit» atins în încheierea istoriei nihilismului ar fi o prezenţă obiectivă desfăşurată ca atare. Nihilismul poate fi doar o istorie (chiar atunci când Nietzsche vorbeşte de nihilism împlinit înţelege doar acel nihilism care nu mai e trăit în chip reactiv, ca pierdere şi lamentare pentru sfârşitul metafizicii, ci ca *şansă* a unei noi poziţionări a omului faţă de fiinţă). E oare numai un motiv logic – faptul contradictoriu de a gândi nimicul ca pe singura prezenţă metafizică dezvăluită la sfârşitul procesului, în locul fiinţei – cel ce ne impune să concepem nihilismul ca pe o istorie infinită? Sau trebuie să considerăm că tocmai inspiraţia creştină care acţionează în filosofie (în această filosofie) este cea care orientează gândirea în acest sens? E o întrebare care a fost prezentată de diferite ori în paginile de faţă, şi la care nu cred că se poate da vreun răspuns. Cel puţin nu în sensul că, odată recunoscută înrudirea sau chiar dependenţa a ontologiei slabe de mesajul creştin, ar trebui să ne întoarcem la adevărata origine: de exemplu, să admitem că aici doar «vindem» ca filosofie un discurs teologic, care aparţine unui alt «gen» şi are alte reguli, şi nu poate pretinde să treacă drept ansamblu de enunţuri filosofice. Raportul filosofiei – al acestei filosofii – cu teologia creştină este recunoscut în cadrul unei conceperi a secularizării care, într-un fel, prevede tocmai o astfel de «transcriere» filosofică a mesajului biblic; dar nu consideră transcrierea un echivoc, o mascare, o aparenţă pe care ar trebui s-o destrămăm ca să găsim adevărul originar; ci

59

ca pe o interpretare, legitimată de doctrina întrupării lui Dumnezeu…

Dacă se formulează ideea nihilismului ca istorie infinită în termenii «textului» religios care, putem admite, îi stă la bază şi o inspiră, acesta ne va vorbi despre *kenosis* ca orientată, şi deci şi

limitată şi dotată cu sens, de către iubirea de Dumnezeu. «Dilige, et quod vis fac», un precept care se găseşte în opera Sf. Augustin, exprimă bine singurul criteriu pe baza căruia trebuie să privim secularizarea. Mi s-a întâmplat în altă parte să observ cum însuşi termenul «caritate» şi-a găsit recent, în mod neprevăzut, dar prin aceasta nu mai puţin semnificativ, o cetăţenie în filosofie14. Dar, aparte lucrul acesta – care ar putea fi un alt simptom de reîntoarcere a creştinismului – şi dincolo de orice preferinţă sentimentală pentru iubirea mai degrabă decât pentru dreptatea, severitatea, maiestatea lui Dumnezeu, e destul de clar că întreg Noul Testament orientează spre recunoaşterea acestui unic criteriu suprem.

Interpretarea pe care Iisus Hristos o dă la profeţiile Vechiului Testament, ba chiar acea interpretare a acestor profeţii care *este* el însuşi le dezvăluie adevăratul sens, care, până la urmă, e unul singur: iubirea lui Dumnezeu pentru creaturile sale. Iar acest sens «ultim», totuşi, tocmai pentru faptul că este *caritas,* nu e niciodată cu adevărat ultimul, nu are peremptorietatea principiului metafizic peste care nu se trece şi în faţa căruia încetează orice întrebare.

13 Augustin*, în epistolam Johannis ad Partos,* tract. X, cap. 8.

14 Cf. deja cât. *Dincolo de interpretare,* pp. 51 – 52 (vezi ed. rom. cât. – n.tr.).

60

Infinitatea niciodată terminabilă a cursului nihilismului e poate motivată numai de faptul că iubirea ca sens «ultim» al revelaţiei nu are nicio ultimitate propriu-zisă; şi pe de altă parte, motivul pentru care filosofia, la sfârşitul epocii metafizicii, descoperă că nu mai poate crede în temei, în cauza primă dată în chip obiectiv în faţa ochilor minţii, e că şi-a dat seama (deoarece a fost educată în sensul acesta şi, sau tocmai, de către tradiţia creştină) a violenţei implicate în orice ultimitate, în orice principiu prim ce ar reduce la tăcere orice fel de întrebare pusă ulterior15.

Iluminism regăsit

Cum se vede, caut aici doar să desfăşor şi să articulez într-un mod inteligibil şi sper, şi convingător, semnificaţia ce a avut-o pentru mine «descoperirea-legăturii dintre ontologia slabă şi ideea secularizării ca sens pozitiv al revelaţiei creştine. Nu numai că această descoperire îmi furnizează un punct de vedere unitar din care să privesc epoca în care trăiesc, istoria modernităţii

15

A reduce la tăcere orice întrebare ulterioară prin caracterul peremptoriu al principiului prim mi se pare şi singura definiţie filosofică posibilă a violenţei: Cf. despre aceasta studiul meu «Metafisica, violenza, secolarizzazione» în *Filosofia 86,* sub îngrijirea lui G. Vattimo.

61

şi sensul raţionalizării sociale, al tehnologiei etc; ci redeschide şi calea de a dialoga cu tradiţia, creştină, căreia n-am încetat niciodată să-i aparţin (ca de altfel nici lumea modernă în care trăiesc), dar căreia nu mai reuşeam să-i înţeleg sensul, deviat fiind din cale (scandalizat, literal vorbind: obstaculat de pietre de poticnire) din cauza rigidităţii metafizice, fie ea a mentalităţii filosofice moderne, fie a închiderii dogmatic-disciplinare a Bisericii.

În particular, deoarece despre chestiunea religioasă înţeleg să vorbesc aici, ideea secularizării ca derivă nedefinită limitată numai de principiul carităţii îmi permite să ies din *impasul* în care s-a aflat totdeauna conştiinţa modernă pusă în faţa revelaţiei creştine: neputinţă de a adera la o doctrină care apare prea aspră în contrast cu «cuceririle» raţiunii luminate, prea plămădită cu mituri care cer imperios a fi demascate. Dacă mă străduiesc să înţeleg serios sensul *kenozei,* urmând şi rezultatele criticii filosofice ale mentalităţii metafizice, îmi dau seama că demascatorul e Hristos însuşi 16, şi că demascarea pe care o inaugurează el (sau căreia îi arată în sfârşit adevăratul sens, deoarece *kenoza* începe odată cu creaţia însăşi şi cu Vechiul Testament) este semnificaţia însăşi a istoriei salvării. A crede în ea, în cazul acesta, nu va însemna să accept la literă tot ce e scris în Evanghelie şi în învăţătura dogmatică a Bisericii, ci să mă străduiesc să pricep înainte de toate.

Şi în sensul acesta se poate citi ceea ce spune cap. III din *Imitarea lui Hristos:* «Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur» (Cel căruia Cuvântul îi vorbeşte, scapă din strânsoarea multor opinii).

62

ce sens au textele evanghelice pentru mine, aici, acum; cu alte cuvinte, să citesc semnele vremurilor, fără nicio rezervă care să nu fie porunca iubirii – aceasta sigur nesecularizabilă, dar tocmai pentru că, dacă vrem, e o poruncă «formală», aproape ca imperativul categoric

kantian; nu ordonă ceva anume o dată pentru totdeauna, ci nişte aplicări ce trebuie «inventate» în dialog cu situaţiile specifice în lumina a ceea ce scriptura sfântă a «revelat».

Însă acea demascare pe care raţiunea modernă a crezut că trebuie s-o exercite faţă de revelaţie n-o fi oare, înainte de toate, îndreptată chiar împotriva ideii înseşi de revelaţie, adică de intervenţie divină în istorie? Şi împotriva ideii de creaţie, de dependenţă a omului de divinitate etc? Cum voi face ca să conciliez regăsirea creştinismului, chiar prin intermediul ideii de *kenosis* ca secularizare, cu această demascare radicală? în privinţa aceasta am numai două răspunsuri, care nu mi se par logic definitive, dar suficient de convingătoare. Întâi: în însăşi teologia secolului nostru, din câte ştiu, unele aspecte esenţiale ale demascării moderne au fost primite ca aspecte ale «autentificării» secularizante a credinţei. Mă gândesc la ideea unui creştinism adult la Dietrich Bonhoeffer, care, după el, ar trebui să se adreseze lui Dumnezeu nu ca supremului *deux ex machina,* ce rezolvă toate problemele şi conflictele, ca până acum; şi, de asemenea, la atâtea alte poziţii care, mai ales în considerarea Holocaustului evreilor sub nazism, au început să reflecteze asupra putinţei de a gândi nu un Dumnezeu atotputernic, ci aflat în luptă, împreună cu omul, pentru triumful binelui.

63

Vreau să spun, prin aceste exemple – cărora, poate, le-am putea alătura şi altele, chiar mai convingătoare – că dacă judecăm lăsând de o parte prejudecăţile metafizice (ce cred că pot să stabilească o dată pentru totdeauna existenţa şi atributele esenţiale ale lui Dumnezeu, făcând apoi să descindă din ele şi principiile legii «naturale» până jos de tot, la cele mai mărunte prescripţii privind viaţa individuală şi socială, ei, da, până la interzicerea măsurilor profilactice…), nu sunt motive obligatorii ca să nu căutăm să înţelegem şi sensul creştin («kenotic», secularizant, desacralizant în sens pozitiv) al celor mai radicale demitizări moderne, cu condiţia ca şi ele să-şi abandoneze pretenţiile de absolutitate metafizică ce prea adesea le-au inspirat. Cu alte cuvinte: odată lăsate în urmă pretenţiile de obiectivitate ale metafizicii, astăzi nimeni n-ar mai trebui să poată spune că «Dumnezeu nu există»; şi nici, pe de altă parte, că existenţa şi natura sa sunt raţional stabilite o dată pentru totdeauna. Ceea ce cred că se poate spune în termenii unei gândiri nemetafizice este că mare parte

din cuceririle – teoretice şi practice, până la organizarea raţională a societăţii, la liberalismul şi la democraţie – ale raţiunii moderne, sunt înrădăcinate în tradiţia ebraico-creştină, şi nu pot fi gândite în afara ei.

Modul rezonabil de a privi acest fapt, în cazul în care luăm act că el nu poate fi judecat dintr-un punct de vedere «exterior», absolut, supraistoric, este de a încerca să-i formulăm o interpretare; şi anume, cum ar spune Luigi Pareyson17, să surprindem regula internă a

Care este poate unicul dintre gânditorii hermeneutici contemporani, ce formulează o teorie explicită a actului

64

procesului, ca pe sensul unui itinerar în care suntem implicaţi şi care conţine indicaţii de care trebuie ţinut cont în judecăţile şi în opţiunile noastre. A «surprinde» regula procesului în care suntem cuprinşi nu vrea să spună, desigur, a o vedea obiectiv şi a o demonstra ca fiind unica adevărată: de aceea se vorbeşte aici de interpretare. O alta dintre motivările pentru a regăsi creştinismul, alături de recunoaşterea (interpretativă, desigur) a raportului de apartenenţă ce ne leagă de tradiţia creştină, e tocmai faptul că în doctrina acesteia e «prevăzută» interpretarea, e prevăzut caracterul universal interpretativ (kenotic) al istoriei fiinţei.

Conţinuturile credinţei

Toate acestea conduc la al doilea dintre «răspunsurile» despre care vorbeam cu puţin mai înainte: nici «descoperirea» secularizării ca sens al istoriei mântuirii nu pretinde a fi un enunţ metafizic, esenţial. Numai din punctul de vedere al situaţiei «noastre» tardo-moderne această interpretare a istoriei interpretativ, ce nu e limitat la reluarea noţiunii diltheyene de «înţelegere»: cf. Despre aceasta lucrarea sa *Estetica: teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano, 1988, în special capitolul V; ca şi studiul «Cunoaşterea celorlalţi» conţinut în *Existenţă şi persoană* (1950), Genova, II Melangolo, 1985, în special pp.210 şi urm.

65

fiinţei ca slăbire şi a raportului ei cu revelaţia creştină pare în chip raţional cea (mai) cu putinţă de susţinut.

Însă, iarăşi, tot la nivelul premiselor, ca şi al introducerii: odată sesizat principiul secularizării ca fiind cel ce îmi îngăduie să reascult conţinuturile revelaţiei biblice, şi identificată limita «transcrierii» secularizante a comandamentului caritătii, cum o să mă comport eu în

concret faţă de ceea ce trece sub numele de religie, creştinism, credinţă şi morală creştină? Să mă întorc la practica sfintelor taine? Să frecventez biserica pentru liturghia duminicală şi să ascult predicile? Să mă las călăuzit de enciclicele papale în munca mea de cărturar şi filosof şi, *part time,* de observator şi de critic al moravurilor contemporane (care este, pentru mine, o muncă aproape complet identică cu aceea de filosof)?

Mărturisesc (fiindcă tot vorbesc aici la persoana întâi, acceptând riscurile acestei opţiuni…) că până acum mi s-a întâmplat să mă întorc în biserică, şi nu într-un spirit pur «formal», numai în ocazii solemne şi câteodată triste: funeralii ale unor persoane dragi, dar şi botezuri şi căsătorii; şi uneori, din motive predominant «estetice» (pe care mă feresc mult să le deosebesc şi să le privesc depreciativ faţă de cele «autentic» religioase), rugăciunile de nouă zile din postul Crăciunului cântate în latină în una dintre rarele biserici în care se mai ţin. Nu mai nutresc dispreţul (cei căldicei vor fi vărsaţi afară, potrivit unei fraze din Apocalipsă) pe care-l simţeam ca un catolic militant faţă de «credincioşii doar pe jumătate», anume cei care se duc la biserică doar pentru căsătorii, botezuri, funeralii. Ba

chiar mi se pare că tot ce am spus până aici este o apologie a figurii celui credincios numai pe jumătate.

Titlul pe care am voit să-l dau paginilor de faţă înţelege să exprime tocmai această apologie: şi mi se-nvârte prin cap încă de când, într-o după-amiază de zăduf, cu mulţi ani în urmă, mi s-a întâmplat să fiu nevoit să sun, de la telefonul cu fise al unei prăvălii de îngheţată din Milano ce se află în staţia de autobuz, la profesorul Gustavo Bontadini, mare exponent al filosofiei catolice «neoclasice», aristotelico-tomistă, căruia nu-i împărtăşeam tezele teoretice, dar de care eram legat prin afecţiune şi admiraţie. Telefonul privea un concurs de catedră la care eram colegi de comisie, deci trebuia să vorbesc despre lucruri de «bucătărie» academică. Dar Bontadini, cu care nu mai vorbisem de mult timp, a dorit să schimbe discuţia spre teme esenţiale, întrebându-mă deodată, pe când tocmai ne salutam ca să închidem, dacă în fond mai credeam în Dumnezeu. Nu ştiu dacă răspunsul meu era condiţionat de situaţia paradoxală în care îmi era pusă întrebarea: doamne încălzite care, şezând pe la măsuţele de lângă telefon, mâncau îngheţate şi beau oranjade. Am răspuns că credeam că cred.

De atunci aceasta mi se pare cea mai bună formulare a raporturilor mele cu religia – cu cea creştin-catolică în care am crescut, şi care rămâne termenul de referinţă atunci când mă gândesc la religie. Şi în privinţa aceasta (raportarea de preferinţă la creştinism) ne-am putea întreba de ce. Dar faptul că în cazul regăsirii de către mine a religiei trebuie să se vorbească, cel puţin ca punct de plecare, despre creştinism l-am motivat în

67

parte în paginile anterioare: în creştinism găsesc eu «textul» original al acelei transcrieri care este ontologia slabă. La ea, foarte probabil, am ajuns tocmai pentru că porneam din acele rădăcini creştine. Aşadar, cercul, caracterul relativ întâmplător a toate. Ei, şi? Cine găseşte toate acestea scandaloase ar trebui însă să-şi dea de lucru, să accepte obligaţia probei contrare, care ar putea să fie doar o poziţie metafizică reînnoită; lucru ce nu prea mai pare să fie posibil.

Paranteză: «chestiune morală»

Atunci când, în calitate de catolic practicant-militant, îi dispreţuiam pe cei ce credeau numai pe jumătate, credeam că şi ştiu că pentru mulţi dintre ei problema practicii religioase nu era alcătuită atât de neacceptabilitatea raţională a dogmelor creştine, cât de refuzul eticii predicate de Biserică; şi în special de nesuportarea celei de a şasea porunci şi a moralei sexuale catolice. Mare parte dintre colegii mei de liceu părăsiseră practica religioasă pentru că nu înţelegeau să se plece disciplinei creştine în materie sexuală. Nu ştiu dacă astăzi mai este aşa: cu toate că predica oficială a Bisericii nu s-a schimbat, şi că principiile moralei «naturale» din care Papa se inspiră pentru a interzice folosirea prezervativelor chiar în timpurile SEDA sunt tot aceleaşi, e răsştiut faptul că practica pastorală a

68

confesorilor este infinit mai tolerantă. Rămâne oricum jenant, şi în opoziţie cu orice demnitate, coerenţă, transparenţă personală, poziţia celui care frecventează biserica şi nu înţelege deloc să abandoneze viaţa «de păcat» în care, potrivit învăţăturii ecleziastice oficiale, trăieşte.

Probabil că astăzi principala cale către negarea lui Dumnezeu de care dispuneau adolescenţii din anii v50 nu mai e cea a moralei sexuale. Dar în anii aceia aşa era, şi ar fi stupid să neg că această zonă de probleme n-a avut un rol şi în îndepărtarea mea de practica

religioasă. Pot doar să reduc banalitatea acestei admiteri adăugând că încă din adolescenţa mea, şi poate că datorită confesorilor şi îndrumătorilor de conştiinţă pe care mi s-a întâmplat să-i întâlnesc (şi faţă de care continui să nutresc o mare recunoştinţă), morala sexuală nu mi-a fost niciodată predicată şi prezentată în termeni teroristici şi nici măcar ca problemă centrală. Discuţiile cele mai aprinse cu confesorul meu – un mare cunoscător al Sf. Toma, personalitate de o inteligenţă şi o umanitate excepţionale – priveau mai degrabă problema politicii catolicilor în Italia şi, la modul mai general, o temă care în anii aceştia din urmă (vara lui 1995) a redevenit, lucru trist, din nou actuală, aceea a «războiului drept», o temă asupra căreia mi se părea că iese la iveală tendinţa Bisericii de a cădea la compromisuri cu puterea.

În mod mai general, această chestiune mi se părea că implică şi ea ideea, ce caracteriza perspectiva tomistă a confesorului meu şi care mie îmi părea de pe-atunci inacceptabilă, a unei întemeieri a adevărului creştin pe o

metafizică naturală (demonstrare a existenţei lui Dumnezeu, apoi legi ale naturii etc).

Motivul pentru care chestiunea legii naturii îmi stătea atât de mult pe suflet era un amestec de probleme filosofice (începusem să-l citesc pe Nietzsche) şi personale. (E adevărat, prin urmare, că până la urmă contează zicala «cherchez la femme»? Nu prea cred în ea, dar nu mi-ar fi greu s-o admit: femeia sau, oricum, obiectul de iubire din cauza căruia cineva se poate hotărî să nu se mai ducă la slujbă, e tot o chestiune de iubire, întocmai. Şi nu sunt deloc sigur că se poate susţine că această iubire, *erosul,* nu are de a face cu *caritas,* cu acea *agape* care este predicată de Evanghelie). Acest al doilea motiv (mai radical?) pentru care mă interesa problema legii naturale – şi a metafizicii care-i stă la bază – era că între timp luasem cunoştinţă (sau ar fi mai *politically corect* să spun că: alesesem?) că aparţineam unei minorităţi sexuale, menită acelui lucru pe care catehismul îl numea viciu contra naturii, păcat împotriva Sfântului Spirit, sau ceva de genul ăsta.

Nu, nu făcusem această descoperire, sau alegere, prin faptul sau din cauza frecventării de către mine a mediilor catolice, aşa cum cineva, din răutate, ar fi înclinat să creadă: colegiile, seminariile, mănăstirile sunt considerate în genere locurile în care se formează

obişnuinţele homosexuale, dar eu n-am băgat niciodată de seamă asta. Nu reuşeam să cred atunci, şi desigur nu cred nici acum, că comportamentul homosexual este implicit dezordonat, fapt pentru care n-ar putea să existe o viaţă demnă din punct de vedere moral decât în sfera

70

unicului «obicei» legitim, cel reproductiv, al sexualităţii. Astăzi în mod mai clar decât atunci îmi dau seama că oroarea Bisericii catolice faţă de homosexualitate este unul dintre cele mai evidente rămăşiţe superstiţioase ce o marchează, cum ar fi dacă ar mai predica şi acum că există animale necurate al căror contact trebuie evitat cu orice preţ; sau cum e antifeminismul de fond care-l face pe Papa să respingă ideea sacerdoţiului feminin, numai din faptul că apostolii erau bărbaţi (însă, cum a observat cineva: mai erau şi pescari, erau evrei, erau căsătoriţi; n-ar trebui să conteze şi asta?), fapt interpretat ca providenţial în lumina unei concepţii metafizice a vocaţiei «naturale» a femeii…

Am început să nu mă mai duc la biserică atunci când, pe de o parte, în studierea filosofiei am întâlnit tot mai multe motive ca să consider improbabilă metafizica «creştină» şi, pe de alta, pe plan personal am început să caut să-mi construiesc o viaţă sentimentală liberă de schema nevrotică de păcat şi mărturisire. Şi apoi, cum aş putea să aparţin unei biserici a cărei învăţătură publică mă consideră o persoană demnă de dispreţuit din punct de vedere moral sau, cel mult, dacă aş accepta această categorisire, ca pe un bolnav ce trebuie îngrijit, un frate monstruos ce trebuie iubit, dar şi ţinut ascuns? E adevărat că problema homosexualităţii priveşte doar un grup determinat de persoane şi o mică minoritate în cadrul Bisericii; dar pentru mine – ca şi pentru alţii, mă gândesc la felul în care a trăit-o Pasolini – a devenit şi cheia de lectură a tuturor celorlalte superstiţii şi, afară de Biserică, a tuturor formelor de excludere socială.

71

Se poate, desigur, să nu exagerezi problema propriei alcătuiri homosexuale, refuzându-ţi să devii profesionist obsesiv al gay liberaţibn; dar nu până-ntr-acolo încât să ignori relaţia dintre această formă de excludere şi toate celelalte care mai marchează societatea noastră şi, prin ricoşeu, şi Biserica, care pe planul moralei, ca şi al politicii, pare să se fi condamnat să ajungă întotdeauna cu o întârziere

de secole față de evoluția obișnuințelor. Așadar, astăzi măcar pare datată exagerarea cu care Pasolini se considera un soi de emblemă a tuturor respinșilor, un fel de nou Iisus Hristos pus pe cruce de tot felul de farisei. Dar în definitiv, și pentru mine și pentru mulți ca mine, a trăi condiția mea de emarginare, și sexuală, ca legată de orice altă formă de marginalitate sau de excludere, rasială sau de clasă, sau de alt tip, a fost un fapt de o importanță hotărâtoare: descoperirea unei chei interpretative căreia îi văd limitele, dar la care n-aș renunța niciodată. Emfaza mai mică față de cea a lui Pasolini sau față de anumite exagerări revoluționare din anii x60-”70 este pentru mine strâns legată, încă o dată, de ideea secularizării. Nu sunt convins că adevărul stă în margini, deci că ar exista un proletariat ideal (chiar dacă nu-i numai, sau nu mai e, cel marxist) purtător al sensului autentic ai istoriei, din care face parte și minoritatea special emarginată a homosexualilor. Știu însă că și oroarea față de acest tip de «deviantă» e un aspect al acelei violențe legate de sacrul natural pe care încarnarea lui Hristos mă cheamă s-o elimin; sigur, odată cu atâtea alte forme de violență și cu mijloace care, la rândul lor, să nu fie marcate de aceeași culpă. Din iubire de aproapele, și ca să evit să

devin un luptător violent împotriva violenței, pot să nici nu pretind să schimb printr-o discuție definitivă capul atâtor oameni cu care, între altele, sunt de acord în alte lucruri, și care pot ajunge cel mult să tolereze stilul meu de viață, dar nu și să-l aprobe întru totul. Nu cred însă că se poate cădea la învoială în privința principiilor și a unor drepturi fundamentale, mai ales la nivelul legilor statului (începând cu dreptul gay-ilor de a alcătui familii recunoscute legal, drept care este negat în numele adoptării, din partea statului laic, a unei concepții metafizice despre familia «naturală», de fapt apărată cu îndârjire numai de către Biserica catolică). E vorba însă să considerăm reducerea violenței ca pe un proces totdeauna în curs și nu ca pe o condiție ideală de autenticitate care să se poată stabili o dată pentru totdeauna adecvându-se unei esențe a omului, a moralei, a societății.

Să *mă întorc – unde?*

De la această digresiune prea centrată asupra persoanei întâi (un alt risc acceptat din respect pentru genul literar…) se poate înțelege cel puțin că nu am de gând nicicum să regăsesc creștinismul repunându-mi în ordine viața pe baza moralei catolice oficiale. Și mai

ales (ca să ne întoarcem pe planul doctrinei) nu cred că ar fi vorba, pentru mine (sau pentru cei care au un traseu

73

analog, prin secularizarea modernă), să regăsesc adevărurile credinţei în literalitatea lor, aşa cum adesea încă sunt predicate de Biserică. Sunt convins, şi nu din motive «joase» de ataşament faţă de pasiunile mele, că dacă există pentru mine o vocaţie de a regăsi creştinismul, asta înseamnă înainte de toate sarcina de a regândi conţinuturile revelaţiei în termeni secularizanţi – aceasta şi în sensul de «conformi veacului»; prin urmare, în moduri care să nu repugne culturii mele, multă-puţină, câtă este, de om al timpului meu. E tot ce poate fi mai contrar întoarcerii pocăite în casa tatălui (înţeleasă ca disciplină catolică) oferindu-te supunerii şi mortificându-ţi trufia intelectuală.

Foarte simplu – cred că e cazul s-o repet – revendic dreptul de a asculta din nou cuvântul evanghelic, fără a trebui ca prin aceasta să împărtăşesc adevăratele superstiţii, în materie de filosofie şi de morală, care încă o întunecă în doctrina oficială a Bisericii. Vreau să interpretez cuvântul evanghelic aşa cum Iisus însuşi ne-a învăţat să facem, traducând litera adesea violentă a preceptelor şi a profeţiilor în termeni mai pe potriva comandamentului suprem al carităţii.

Voi reveni un moment asupra exemplului negării obstinate a sacerdoţiului feminin de către actualul pontif. Aici se vede clar la lucru o superstiţie metafizică (femeia are un anumit rol natural care nu cuprinde posibilitatea sacerdoţiului) împotriva unei datorii de caritate care constă în a asculta noua conştiinţă de sine a femeilor în societatea noastră. Nu revendic dreptul «natural» al femeii la sacerdoţiu, opunând o metafizică

74

unei alte metafizici. Spun numai că e expresie a carităţii recunoaşterea «noilor» drepturi, atenţia pentru toate acele mişcări de «promovare» ce tind să reducă situaţii de violenţă obiectivă împotriva cuiva; această atenţie nu poate să fie obstaculată de credinţa în structuri metafizice obiective, o credinţă ce devine în chip fatal superstiţie şi adevărată idolatrie.

Exemplul sacerdoţiului feminin ca, de altfel, şi cel al tabuului în privinţa homosexualităţii, sunt un teren relativ uşor pentru aplicarea discursului meu despre secularizare. Iar toate celelalte cazuri de

supravieţuire a unui limbaj «superstiţios» din doctrina creştină? în ultimă analiză, dacă papa nu vrea să conceadă sacerdoţiul femeilor este pentru că Biblia îl numeşte pe Dumnezeu tată, şi nu mamă, chiar dacă-i păstrează un rol absolut deloc secundar fecioarei Maria. Paternitate a lui Dumnezeu, structură «familiară» a Trinităţii, maternitate virginală a Mariei – acestea şi alte «conţinuturi» ale revelaţiei creştine, vor fi şi ele obiect de lecturi secularizante şi demitizante? E adevărat că dispun de un principiu general care poate stabili o limită secularizării, cea a caritǎţii. Dar s-ar putea pune întrebarea cum anume, mai concret, ar putea şi ar trebui să fie aplicat acest principiu. Dacă spun că cred a crede, în ce anume din doctrina creştină, aşa cum am primit-o noi toţi, cred eu că cred?

75

O credinţă «redusă»

Mă consider un credincios numai pe jumătate şi pentru faptul că n-aş reuşi să răspund în mod exhaustiv la această întrebare. Am, firește, câteva răspunsuri, dar nu şi pe acela ce ar consta în reformularea articolelor Crezului în termeni secularizaţi. De exemplu, aş spune înainte de toate că interpretarea «kenotică» a articolelor de credinţă merge în acelaşi sens cu viaţa fiecăruia, cu sarcina de a face din ea principii concret întrupate în propria-i existenţă, şi nu poate deveni formulă. De altfel, Crezul este mai întâi de toate şi un simbol cu valoare exterioară, prin care se recunosc membrii unei comunităţi, un soi de parolă, de «legitimaţie» – destinată să funcţioneze ca un semn de recunoaştere. Sigur, dacă ne gândim la felul cum istoria creştinătăţii a fost marcată şi de lupte sângeroase în jurul unui singur termen al Crezului sau în jurul unui singur cuvânt din Scriptură, poziţia mea pare nerealistă; dar poate că şi-ar putea găsi tocmai aici o justificare, în sensul că ne-ar orienta să înţelegem, înainte de toate, că nu e nevoie să considerăm cuvintele Scripturii ca pe ceva în jurul căruia să ne înfruntăm şi, eventual, să ne tăiem gâtul. Din nou, esenţa revelaţiei redusă la caritate, şi tot restul lăsat aspectului nedefinit al diferitelor experienţe istorice, şi chiar al mitologiilor ce din când în când au apărut a fi «angajate» pentru fiecare umanitate istorică în parte.

Când rostesc Crezul, sau chiar când mă rog, cuvintele pe care le folosesc nu au pentru mine sunetul

76

realist pe care susţinătorii unei credinţe concepute metafizic

cred că trebuie să li le atribuim. Astfel, dacă-l numesc pe Dumnezeu «tată», voi încărca acest termen cu o mulţime de referinţe care au de a face cu experienţa mea istorică, dar şi cu biografia mea şi care nu ignoră caracterul problematic al atribuirii de caractere omeneşti divinităţii şi, în plus, legate de un anumit model de familie. Dacă mă gândesc la toate aceste lucruri, desigur, nu mai ştiu bine ce anume spun atunci când rostesc *Tatăl nostru.* Dar şi această dezorientare, mi se pare, face parte din experienţa mea despre credinţă ca răspuns la revelaţia *kenozei.* Din folosirea termenului «tată» va rămâne numai ceea Schleiermacher numea purul sentiment al dependenţei? Probabil că da, şi din nou acesta e nucleul care nu cred că poate fi obiect de reducţie şi de demitizare; din ce cauză nu ştiu, dar sigur e că toată discuţia despre depăşirea metafizicii, care mă face să nu mai pot vorbi despre fiinţă ca structură veşnică, mă orientează să gândesc fiinţa ca eveniment, şi deci ca pe ceva care este început printr-o iniţiativă, şi anume o iniţiativă care nu este a mea. Istoricitatea existenţei mele e provenienţă, şi emanciparea, sau salvarea, sau mântuirea, constau tocmai în a lua act de acest caracter *eventual* al fiinţei care mă pune în condiţia de a intra activ în istorie, şi nu de a contempla pur şi simplu în mod pasiv legile ei necesare. Acesta este, încă o dată, sensul frazei «nu vă mai numesc robi, ci prieteni».

Dar atunci conţinuturile tradiţiei creştine pe care le regăsesc în vitutea ontologiei slabe şi a ideii de secularizare se vor reduce toate la caritate? Cred

«numai» că Dumnezeu iubeşte şi creează lumea din iubire, şi că asta cere drept răspuns un angajament în ce priveşte caritatea din partea creaturilor? E totuşi adevărat că şi în Evanghelie toată legea şi profeţii se reduc la două porunci: «Iubeşte pe Dumnezeu mai presus de orice şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi». Ce vor însemna, atunci, pentru mine, toate întâmplările povestite în Scriptură şi interpretările care le-au fost date în istoria spiritualităţii creştine? Un adevăr oarecare, în sensul acesta reductiv al discursului, cred că există. Revelaţia biblică, cu toată încărcătura ei de mituri, e îndreptată numai către îndrumarea noastră, şi sensul acestui lucru este chiar iubirea de Dumnezeu şi iubirea aproapelui. Şi începutul, foarte frumos, al epistolei Sf. Pavel către evrei, «Multifariam et multis modis olim Deus locutus patribus în prophetis…» (Dumnezeu care a vorbit în vremurile

de demult de multe ori şi în multe chipuri părinţilor noştri prin mijlocirea profeţilor, acum de curând, în zilele acestea, ne-a vorbit nouă prin mijlocirea Fiului) – pe care liturghia îl propune în una dintre cele trei slujbe de Crăciun – poate fi citit în acelaşi sens. Dar împotriva reducerii pure şi simple stă faptul că nici Iisus nu s-a considerat dezvăluirea ultimei şi definitivei profeţii, ci a promis că va trimite duhul adevărului, deoarece revelaţia trebuia să continue. Întâmplările şi miturile din Biblie au acelaşi sens al întrupării şi, chiar mai înainte, al creaţiei, cel puţin dacă sunt privite din punctul de vedere al credinţei creştine. Sunt moduri prin care fiinţa divină se comunică în afara sa, reducându-se şi coborându-se din iubire. Şi acest lucru, firește, e tot un

mit, e «explicaţia» creştină a istoriei, e explicarea dificilă, deoarece din punctul de vedere al unei fiinţe divine pe deplin desăvârşite în sine însăşi ar fi cu neputinţă să se justifice orice întâmplare, nu numai miturile Scripturii, dar mai întâi de toate Creaţiunea însăşi.

Şi dacă actul de credinţă pe care Dumnezeu ni-l cere ar consta tocmai în a recunoaşte în miturile Scripturii, şi în istoria spiritualităţii şi a teologiei creştine, acel unic conţinut care e comandamentul carităţii? Ar echivala oare aceasta cu a spune că acele mituri şi această istorie nu au niciun sens pentru noi, odată ajunşi la descoperirea adevărului ultim care ar fi tocmai adevărul carităţii? Ar fi ca şi cum am spune că n-are sens să ne propunem să citim semnele vremurilor, aşa cum Evanghelia ne învaţă să facem, pentru că ştim deja că în ele se dezvăluie providenţa şi voinţa mântuitoare a lui Dumnezeu. Cum caritatea nu poate să se exercite abstract, ci trebuie să se aplice la situaţiile concrete, e probabil că şi sensul revelaţiei să poată fi dat numai într-un context istoric, de fapt contextul istoric în care trăim. Probabil că şi în sensul acesta trebuie să recunoaştem că secularizarea e adevărul creştinismului: mesajul lui Hristos nu răsună în gol, ci propune o sarcină în ce priveşte situaţia în care noi ne găsim, iar această situaţie, ca să fie înţeleasă în lumina carităţii, trebuie, oricum, să se definească în termeni recognoscibili. Însă faţă de aceste conţinuturi specifice, atitudinea credinciosului menţine o semnificaţie demitizantă în ansamblu şi, deci, într-un anume sens, şi reductivă; dar nu în măsura de a se exercita ca din afară; secularizarea

79

demitizantă pe care credinţa ne invită s-o îndeplinim faţă de «istorie» – de la miturile moştenite la spiritualitatea, la scrierile Părinţilor Bisericii, la cultura curentă etc. – este întotdeauna calificată şi istoriceşte angajată, deci tributară altor mitologii şi altor istorii de care nu poate face abstracţie, aşa cum nu poate lăsa deoparte individualitatea ei specifică.

Secularizare contra gândire tragică

Mai mult, în definitiv poate tocmai *carilas* e cea care impune să nu uităm multiplele povestiri ce ne-au fost transmise şi cărora le suntem moştenitori, cel puţin întrucât ele alcătuiesc provenienţa noastră. În ce mă priveşte, în ciuda faptului că nu sufăr scandalul superstiţios al atâtor aspecte ale învăţăturii oficiale a Bisericii de astăzi, am faţă de tradiţia creştină o atitudine în general prietenoasă, făcută din recunoştinţă, respect, admiraţie. Nu mă las scandalizat de Cruciade sau de Inchiziţie, asta deoarece ele mă privesc cu mult mai puţin decât un anumit fundamentalism al lui Ioan Paul al II-lea. Am simpatie pentru istoria sfinţeniei creştine, pentru martirii, fecioarele, confesorii despre care vorbeşte, adesea în termenii legendari, breviarul roman. Nu e deloc o tradiţie de care să simt nevoia să mă eliberez, după cum nu simt nicio nevoie să mă eliberez de acele urme, care sper că sunt consistente, ale

80

educaţiei mele creştine şi catolice. Din ea am învăţat să-mi organizez viaţa, să-mi fac examen de conştiinţă, să lucrez serios (atunci când reuşesc), în fine, să nu mă risipesc; admit că această educaţie a fost mai mult morală (şi poate politică) decât mistică, şi până şi aceasta se leagă de un moment foarte precis din istoria catolicismului italian. De el, în atâtea sensuri, mă simt adânc legat, şi din cauza limitelor datorate tocmai implicării Bisericii în treburile sociale şi politice ale Italiei contemporane. Sunt fiu al unei epoci în care credinţa multor catolici militanţi italieni se măsura prin faptele politice de zi cu zi, cu probleme cum ar fi deschiderea către stânga, naţionalizarea energiei electrice, sindicalismul alb sau roşu… Toate sunt chestiuni care, astăzi, îmi par destul de puţin legate de problemele credinţei; dar o urmă din toate acestea mi se pare, încă o dată, prezentă şi foarte vie în insistenţa mea asupra secularizării, care se situează într-un unghi diametral opus celui plin de un creştinism atât de apocaliptic, sau dostoievskian, de

astăzi. Pentru acesta am mult respect (gândindu-mă mai presus de toate la maestrul meu, Pareyson), dar mi se pare că el constituie ultimul mare echivoc al gândirii creştine. E ideea unei separări radicale a istoriei salvării de istoria seculară, faţă de care revelaţia ar avea doar o semnificaţie apocaliptică: de dezvăluire a descumpănirii istoriei lumeşti în lumina unei succesiuni de fapte cu totul alta, faţă de care timpurile şi ritmurile istoriei seculare nu au decât un sens negativ, ce trebuie nimicit prin paradoxul saltului în credinţă sau, cel mult, considerat ca timp al punerii la încercare.

81

Tocmai comparând «tonalitatea» creştinismului meu regăsit ca doctrină a secularizării cu acest creştinism apocaliptic şi tragic pot căuta să-i şi precizez semnificaţia şi conţinuturile lui. Poate tocmai raţiunile cultural-istorice ale regăsirii religiei, pe care am încercat să le ilustrez la începutul acestor pagini explică şi popularitatea, astăzi, a imaginii tragice şi apocaliptice a creştinismului. Este şi ea un efect al sfârşitului metafizicii, cel puţin în sensul că nu vede religia ca pe culmea unei scări ce, parcurgând ordinea obiectivă a făpturilor, ajunge în sfârşit la fiinţa supremă, la Dumnezeu: Ordinea obiectivă a lumii s-a sfărâmat atât pentru că n-a rezistat criticilor filosofice tradiţionala imagine realistă a cunoaşterii (ca şi cum mintea ar fi o oglindă ce reflectă fidel lucrurile aşa cum sunt ele în afară); fie pentru că, mai ales, de fapt, voinţa de putere s-a afirmat ca singura esenţă a ştiinţei-tehnici, fapt pentru care ordinea lumii, dacă există, e o producere a omului, a intelectului său şi a practicii sale. Deşi nu mai este conceput ca punctul suprem al ordinii obiective a lumii, Dumnezeu îşi reafirmă transcendenţa: apare conştiinţei religioase ca acel «totalmente altul» despre care vorbeşte mare parte din filosofia contemporană, şi care se face prezent în experienţa noastră mai ales prin evenimente «catastrofale», cel puţin în sensul că aduc în criză toate certitudinile şi siguranţele pe care ni le putem construi cu mijloacele noastre omeneşti. Filosofia religiei din secolul nostru e predominant «existenţialistă»: pe când Sf. Toma din Aquíno şi Evul Mediu credeau că dovedesc existenţa lui Dumnezeu pornind de la ordinea lumii, gândirea religioasă

82

modernă caută dovezi ale lui Dumnezeu mai ales în precaritatea şi tragicul condiţiei umane. Găsind, firește, mult material pentru

propria-i reflecţie, îndeosebi în multele «eşecuri» clamoroase ale raţiunii moderne: Auschwitz pe de o parte, şi distrugerea colonialismului eurocentric pe de alta, au făcut cu neputinţă de susţinut ideologia progresului; iar azi multele contradicţii ale ştiinţei şi tehnicii, de la devastarea ecologică la cele mai noi probleme ale bioeticii, par a-i face pe toţi să recunoască că «de-acum numai un Dumnezeu ne mai poate salva», cum spune Heidegger într-un celebru interviu din ultimii săi ani publicat postum18.

Îndoiala pe care – după cum se va înţelege – eu încerc s-o ridic împotriva acestui creştinism tragic şi apocaliptic, care pare să-şi poată dovedi propriu-i adevăr numai pe baza unei radicale devalorizări a istoriei lumeşti, este că el e doar reversul, tot atât de inacceptabil, al acelui creştinism care credea a se legitima prin metafizica tradiţională. Nu numai că aici nu se face niciun pas înainte faţă de religiozitatea metafizică a trecutului; se fac, probabil chiar câţiva paşi înapoi. E oare mai autentic «creştin», adică mai departe de divinitatea capricioasă şi violentă a religiilor naturale, Dumnezeul fundament suprem al realităţii despre care vorbea metafizica greco-creştină, sau Dumnezeul total altul al religiozităţii tragice nutrite de o gândire existenţialistă?

Dacă ne gândim, aşa cum cred că trebuie să facem pe baza Evangheliei, că sensul creaţiei şi al redempţiunii

18 A se vedea tradus în italiană sub îngrijirea lui A. Marini, *Ormai solo un Dio ci pud salvare,* Guanda, Parma, 1987.

este *kenosis,* va trebui probabil să recunoaştem că continuitatea pe care metafizica clasică o stabilea între Dumnezeu şi lume e mai autentic «kenotică» decât transcendenţa care i se recunoaşte atunci când e numit «totalmente altul». Cu toată aparenta sa «heterodoxie» – fiindcă învăţătura oficială a Bisericii rămâne fundamental inspirată din tradiţia aristotelico-tomistă, totuşi diluată şi mascată – acest creştinism tragic este în chip obiectiv în profundă sintonie cu aspectele cele mai fundamentaliste ale catolicismului reprezentate de actualul pontif. Însă aceste implicaţii sunt doar mărturia cea mai vizibilă a caracterului de ansamblu «regresiv» al creştinismului tragic. Acesta, chiar mai mult, s-ar putea descrie şi ca fiind inspirat de o credinţă predominant vetero-testamentară, care tinde să pună pe al doilea plan însăşi semnificaţia întrupării lui Crist; care este considerată mai ales ca o condiţie a morţii pe cruce, iar aceasta din urmă doar ca o confirmare

a paradoxalei transcendenţe şi alterităţi a lui Dumnezeu faţă de toate logicile lumeşti.

Există un soi de predominare a religiozităţii ebraice în revenirea religiei în gândirea contemporană. (Abia dacă mai e cazul să atragem atenţia că această observaţie n-are niciun fel de tentă antisemită). E un fapt că totala alteritate a lui Dumnezeu faţă de lume pare să fie afirmată şi în dauna recunoaşterii noutăţii evenimentului creştin. Pentru Emmanuel Levinas, de exemplu, dar şi, într-o anumită măsură, pentru Jacques Derrida care îl preia şi-l comentează, nu există diferenţă adevărată între timpurile istorice, fiece moment al istoriei e în legătură nemijlocită cu eternitatea.

84

Istoricitatea existenţei se reduce toată la finitudinea ei – la faptul că suntem *dintotdeauna* aruncaţi într-o situaţie, iar trăsăturilor particulare ale acesteia, însă, nu li se acordă nicio atenţie, fiindcă ceea ce contează este relaţia, pur «verticală», cu eternul, cu Altul.

Dacă vom căuta să fim coerenţi cu raţiunile «antimetafizice» care, cel puţin aşa mi se pare, animă în profunzime întoarcerea la religie dinspre partea filosofiei de astăzi, cred că ar trebui să luăm act că rezultanta acestei întoarceri nu poate fi creştinismul tragic, care nu surprinde în toată semnificaţia ei vestirea *kenozei,* şi deci se întoarce în chip fatal la o concepţie despre Dumnezeu ce are toate trăsăturile Dumnezeului metafizic – temei «ultim», peremptoriu, dincolo de care nu se trece – şi cu o reluare, în plus, explicită, a trăsăturilor de autoritate personală proprii Dumnezeului premetafizic din religia naturală.

Raţiunea şi saltul însă conţinuturile credinţei creştine – Dumnezeul creator, păcatul, nevoia de iertare şi de redempţiune, resurecţia lui Crist ca făgăduinţă a resurecţiei finale a creaturilor – nu sunt oare totuşi atât de paradoxale încât să dea dreptate celor care gândesc că unicul mod de a crede, odată recunoscute ca impracticabile căile metafizice la Dumnezeul Sf. Toma din Aquíno, cât şi

85

cel al saltului, al disponibilităţii de a recunoaşte totala alteritate – exact cum gândeşte şi religiozitatea tragică şi existenţialistă? Saltul, totuşi, e cu atât mai indispensabil cu cât se lasă deoparte cuvintele Evangheliei în literalitatea lor. Ce se poate face cu o poruncă ca aceasta: «Dacă ochiul tău te duce în ispită, scoate-l şi aruncă-l departe

de tine?» Firește, se va răspunde că până și cei mai îndârjiți teoreticieni ai saltului paradoxal în credință fac deosebire între texte lămurit «alegorice» ca acesta și alte enunțuri ce ar trebui, dimpotrivă, luate la literă, începând de la cele istorice (minuni, resurecție). Dar această limită, între texte ce au nevoie de «interpretare» și texte care trebuie luate literal (o chestiune, de altfel, ce persistă în toată tradiția exegetică), este soluționată fie pe baza presupunerii unei raționalități metafizice pretins naturală, fie, și mai adesea, delegând decizia către autoritatea Bisericii, care, la rândul ei, a fost deja acceptată tocmai prin saltul în paradox. Mi se pare evident că, pe baza premiselor ce m-au călăuzit până aici, nu are sens pentru mine referirea la fundalul rațional evident și natural ce ar stabili deosebirea; mai puțin banală e discuția despre autoritatea Bisericii, deoarece nu pot să nu recunosc că textele sacre la care mă refer și pe care vreau să le interpretez îmi sunt transmise numai de o anumită tradiție vie, care, bazat pe aceasta, poate și să revendice dreptul de a mă învăța cum să le interpretez.

Aici, iarăși – o spun pentru cei ce n-au familiaritate cu problemele hermeneutice și mai ales, cu catehismul catolic – atingem teme foarte controversate, atât în teologie, cât și în filosofie. Biserica catolică opune

principiului liberului examen al Scripturii teza că izvoarele revelației sunt două, Scriptura și Tradiția. O teză care întotdeauna mi s-a părut de preferat principiului protestant «sola Scriptura», pentru că e adevărat că însuși textul scriptural – mă gândesc mai ales la Noul Testament – este și el fixarea unor spuse care circulau mai înainte în comunitatea credincioșilor. Ceea ce nu mi se pare acceptabil este să se identifice, fără îndoială, tradiția Bisericii cu învățătura Papei și a episcopilor (ba chiar, în ultimul secol, numai a Papei). Vreau să spun că limita reprezentată de principiul carității, care trebuie să ghideze interpretarea secularizantă a textului sacru, prescrie, bineînțeles, o ascultare caritabilă a tradiției; dar această ascultare e îndreptată spre comunitatea vie a credincioșilor, nu restrânsă la învățătura *ex cathedra* a ierarhiei ecleziastice. E mult prea evident că o asemenea ascultare nu furnizează principii dogmatice nete ca definițiile papei și ale conciliilor; de care, iarăși, mă gândesc că, evident, trebuie să se țină cont. Dar raportul cu tradiția vie a comunității credincioșilor este cu mult mai personal și mai plin de riscuri, face parte din acea datorie de

ansamblu de a reinterpreta personal mesajul evanghelic cu care se identifică menirea credinciosului.

Nu mă gândesc, deci, că a asculta cuvintele Evangheliei, chiar cele mai paradoxale, ar cere saltul şi până la urmă un soi de acceptare «iraţională» a autorităţii. Ştiu bine cât de importantă a fost, în istoria spiritualităţii moderne, teza pascaliană a desprinderii, care reprezintă poate unica mare alternativă, până acum, la *preambula fidel* ale tradiţiei tomiste. Dar ar trebui

87

poate reflectat că desprinderea pascaliană, adică ideea că experienţa credinţei e un salt în paradox, e o idee caracteristic modernă: legată de epoca raţiunii «triumfătoare», cel puţin în principiu. Pascal e şi matematician şi teoretician al acelui *esprit de geometrie,* şi este, mai ales, un contemporan al lui Descartes. Iar paradoxul ca fiind caracteristic credinţei creştine a fost preluat, nu întâmplător, de Kierkegaard, contemporan cu Hegel, adică într-un alt moment culminant – ultimul poate – al raţionalismului filosofic modern. Dar astăzi, când raţiunea carteziană, precum şi cea hegeliană, şi-a împlinit parabola, nu prea mai are sens să punem aşa de net în opoziţie credinţă şi raţiune.

Ce păcat!

Evanghelia e mai prietenoasă, chiar şi faţă de raţiunea (tardo) modernă şi de cerinţele ei, decât ar voi să mă facă să cred o concepţie în fond autoritară a salvării. Această atitudine amicală – nu numesc astfel nimic altceva decât iubirea lui Dumnezeu pentru creatură, care este sensul însuşi al mesajului biblic – mă şi face să privesc cu ochi secularizam – i anume: de slăbire – multe aspecte ale doctrinei creştine care, prin ele însele, par a exclude orice aspect prietenos. Ceea ce-mi reproşează totdeauna interlocutorii creştini cei mai ortodocşi, sau şi cei care nu par chiar atât de ortodocşi.

88

dar sunt, cu toate acestea, înclinaţi către un creştinism tragic şi apocaliptic, este că într-o concepţie secularizantă sau debolistă asprimile, severitatea, rigoarea ce caracterizează justiţia divină se pierd, şi astfel sensul însuşi al păcatului, realitatea răului şi, în consecinţă şi necesitatea redempţiunii.

Sigur, e poate exagerat să spun, aşa cum mi s-a întâmplat să fac în câteva discuţii, că pentru mine unicul sens creştin al cuvântului

păcat este cel exclamativ, ca atunci când se zice «Ce păcat!», ca să deplângi o ocazie pierdută, o prietenie care s-a sfârşit şi în general (prin extindere), caracterul finit a tot ceea ce contează şi de care ne simţim ataşaţi. Dar n-ar trebui să recunoaştem că Iisus ne răscumpără de păcat şi prin faptul, mai ales, că-l dezvăluie în nulitatea lui? Nu se va fi petrecând cu ceea ce noi numim păcat faptul care s-a dovedit în legătură cu atâtea prescripţii rituale care erau conţinute în Vechiul Testament şi pe care Iisus le-a scos în afara jocului ca provizorii şi ca nemaifiind necesare? Nu numai sabatul («Nu omul e pentru sabat, ci sabatul pentru om»), dar chiar şi circumcizia, care nu mai e o condiţie indispensabilă ca să aparţii poporului lui Dumnezeu. Ce anume ne împiedică să ne gândim că şi celelalte păcate, pe care noi încă le mai credem că atare, nu sunt menite ca într-o zi să se arate în aceeaşi lumină?

Rezistenţa împotriva acestui gând e în întregime legată de ideea că sunt păcate ce se pot defini ca atare pe baza unei legi naturale, tocmai pe baza unei viziuni metafizice, de esenţe. Dar această viziune metafizică nu-i altceva decât absolutizarea unei viziuni oarecare a lumii istoriceşte determinate, respectabilă, ca orice

produs cultural omenesc (din iubire de aproapele), dar nu mai mult de atât. Da, se va spune, dar atunci şi porunca «să nu ucizi» va fi într-o bună zi secularizabilă? Aş vrea să reamintesc că norma secularizării este caritatea şi, la modul mai general sau în limbaj etic, reducerea violenţei în toate formele ei; deci nicio secularizare a păcatului de omucidere. Cu această limită a carităţii – care, în afară de omucidere, se aplică şi în oarecare măsură şi faptului scandalos: impune, adică, un anumit respect pentru aşteptările morale ale celorlalţi, ale comunităţii în care trăiesc, ce nu pot fi răsturnate dintr-o singură lovitură de dragul «Adevărului» căruia m-aş simţi depozitar – e posibil să ne gândim cu adevărat că acţiunea lui Crist în ce priveşte răul este şi o acţiune de dizolvare ironică; e tot ce poate fi mai opus atâtor atitudini creştine care se simt datoare să exagereze puterea îngrozitoare a răului în lume, ca şi cum aceasta ar fi un mod de a emfatiza puterea salvatoare a celui ce ne eliberează de el. Vechiul Testament, şi chiar anumite pagini din cel Nou, mişună de situaţii în care justiţia divină pare să se exercite în moduri teribile, nu rareori conforme cutumei feroce a societăţilor epocii 19.

Sergio Quinzio, în discuţia de la care a pornit textul de faţă, mi-a obiectat că nu pot clinti faţa cea dreaptă a lui Dumnezeu, ca s-o păstrez doar pe aceea iubitoare şi milostivă. Amândouă aceste înfăţişări, spune el, sunt prezente în Scriptură, iar credinciosul trebuie să le

19 Cf., de exemplu, înmărmuritorul sfârşit al Psalmului 137: «Fiica Babilonului pornită spre pierzare, / fericit acela ce-ţi va întoarce ce ai făcut. / Fericit cel ce-ţi va înşfăca puii / Şi-i va zdrobi de pietre».

90

accepte pe amândouă. Cum să le conciliem? Neputinţa, pentru noi, de a ajunge la această conciliere e numai expresia teribilei şi transcendentei feţe enigmatice a lui Dumnezeu: încă o dată, se cere un «salt» şi o acceptare. Dar incomprehensibilitatea lui Dumnezeu n-o fi chiar o altă supravieţuire a prejudecăţilor violente ale religiei naturale, tocmai aceea de care Iisus a vrut să ne elibereze? Voi mai adăuga că, deşi nu pot s-o demonstrez, am impresia (şi am impresia că e o impresie răspândită) că în Noul Testament sunt mai puţin numeroase paginile «de justiţie» decât cele «de milostivire», ceea ce mă face să-mi păstrez convingerea că raportul dintre cele două chipuri ale lui Dumnezeu este în realitate o relaţie între momente diferite ale istoriei salvării şi că judecata divină e un atribut mai degrabă încă apropiat ideii naturale a sacrului, care trebuie «secularizată» tocmai în numele comandamentului unic al iubirii.

Dar Dumnezeu va putea oare vreodată să nu numească nedreptate ceea ce e nedrept, să renunţe cu totul la funcţia sa de judecător? Religia nu va fi înainte de toate şi mai cu seamă foame şi sete de dreptate, de o dreptate care rar se realizează pe acest pământ şi care, prin urmare, cere să fie restabilită în veşnicie, prin judecata privată (cea la care e supus fiecare la moartea sa) şi prin judecata de apoi universală? Dar dacă ne aşteptăm ca în aceste judecăţi Dumnezeu să se mărginească să facă dreptate exact ca un tribunal omenesc, doar că înzestrat, în plus, cu echilibru perfect şi cu infailibilitate, ce vom face cu făgăduiala sa de a da iertare păcatelor? Chiar şi subterfugiul de a spune că

91

Dumnezeu iartă numai pe cel care merită, de exemplu mai întâi de toate pocăindu-se pentru ceea ce a făcut, ar fi o foarte mizeră soluţie la nevoia de a restabili un echilibru tulburat: n-ar fi de ajuns ca să-l satisfacă pe cel ce a avut familia distrusă de un asasin sau pe

supraviețuitorii Holocaustului.

Dumnezeu poate fi judecător și cu toate acestea să ierte, iar aceasta, la o adică e taina cu care trebuie să ne socotim; care, totuși, ne este mai puțin anevoie de înțeles dacă, pe de altă parte, recunoaștem că toți avem nevoie de iertare. Nu atât sau nu în primul rând pentru că am violat principii sacre decretate metafizic, ci pentru că am «greșit» față de cei pe care trebuia să-i iubim – pe Dumnezeu însuși, poate (care însă nu se identifică cu legea naturală, așa cum atât de des ni s-a spus), și pe aproapele sub înfățișarea căruia el ni se arată.

Semnificația (exclusiv) exclamativă a termenului păcat, dacă o privim astfel, nu-i însă așa de inacceptabilă și de îndepărtată de cea pe care o putem gândi creștinește. O astfel de concepție despre culpă nu se poate traduce, desigur, în termeni nemijlocit juridici. Iar preocuparea celor ce nu vor să lase deoparte judecata lui Dumnezeu este adesea, mai ales, îndreptată către ordinea pământească. Sigur, însuși cuvântul păcat n-are sens pentru codurile lumești. Dar nu cred nici că e vorba de a ne liniști refugiindu-ne în deosebirea riguroasă dintre ordinea naturală și ordinea supranaturală. Din nou ar fi o pură distincție între cele pe care, în aceste pagini, am propus să le numim metafizice (și deci marcate de violență).

92

Secularizarea nu privește numai conținuturile Scripturii dar și, în mod inseparabil, structurile și ordinile lumești. În timp ce, pe baza numai a comandamentului carității și fără nicio iluzie cu privire la legi naturale, creștinul se mișcă în ordinea lumească potrivit principiilor proprii ordinii respective, deci respectă regulile jocului și nu se crede îndreptățit să le violeze de către reperele sale «supranaturale», va trebui totuși să privească și ordinea aceasta ca pe un sistem care trebuie să fie făcut mai lejer, mai puțin punitiv și mai deschis spre a recunoaște motivările (uneori bune) ale vinovaților, nu numai dreptul victimelor.

În loc să se prezinte ca un apărător al sacralității și al intangibilității «Valorilor», creștinul ar trebui mai degrabă să se poarte ca un anarhic non-violent, ca un deconstructor ironic al pretențiilor ordinelor istorice, călăuzit nu de căutarea unei mai mari comodități pentru sine, ci de principiul carității față de ceilalți.

Dar, bine, se va putea iarăși spune (printre multe altele): dar această regăsire a creștinismului n-o să fie oare doar o încercare de a

împuternici gândirea slabă, adică o anumită filosofie, legitimând-o şi recomandând-o ca moştenitoare autentică a tradiţiei religioase ce predomină în societatea occidentală? S-ar putea avea curiozitatea de a şti dacă, aşa cum m-a întrebat Quinzio în dezbaterea la care m-am mai referit, cred în înviere (a lui Hristos şi în aceea promisă creaturilor); sau mai simplu, dacă mă rog, dacă mă duc la slujbă. Admit că astfel de întrebări nu mi se par doar curiozităţi în legătură cu viaţa mea privată (pe care le-aş respinge.

93

fără îndoială, ca pe nişte lucruri uşuratice), ci aspiră să înţeleagă dacă, la urma urmelor, legătura dintre gândire post-metafizică, ontologie slabă, nihilism, pe de o parte şi doctrină creştină de cealaltă parte se rezolvă în perspectiva mea în favoarea unuia sau a altuia dintre cei doi termeni. Dacă m-aş limita să teoretizez şi să explic că ontologia slabă este moştenitoare a tradiţiei creştine, aş putea spune cu adevărat că am «regăsit» religia? Gândirea slabă, chiar şi atunci când s-a recunoscut moştenitoare a creştinismului, adică făcută posibilă numai de această moştenire, se simte ea îndemnată să se mai roage la Dumnezeul nostru, Iisus Hristos, sau nu?

Cred că am spus deja mai sus că pentru a nu mai gândi fiinţa în termeni metafizici, ca pe o structură necesară dată o dată pentru totdeauna, ea trebuie gândită ca fapt; iar faptul, evenimentul, e rod al unei iniţiative, aceea faţă de care eu însumi mă simt «efect», moştenitor, destinatar. Dacă, aşa cum cred, experienţa religioasă e sentiment de dependenţă (cum pe bună dreptate o definise Schleiermacher), conştiinţa că libertatea mea e iniţiativă iniţiată (potrivit expresiei lui Pareyson), gândirea filosofică despre fiinţă ca eveniment este şi intrinsec orientată în sens religios. A te adresa lui Dumnezeu rugându-l implică, desigur, ceva mai mult, o concepere a divinităţii ca persoană. Ştiu bine că există spiritualităţi religioase (buddhismul) în care te rogi fără ca aceasta să implice ca să existe ceva ca o persoană divină căreia să i te adresezi. Deci când mă rog – fiindcă o fac, în modul cel mai tradiţional, mai ales rostind psalmii şi alte rugăciuni ale breviarului roman – sunt conştient că nu fac astfel doar pe baza unei

94

convingeri filosofice, ci merg cu un pas mai încolo. Pe de altă parte, tocmai lectura filosofică pe care cred că o pot da creştinismului,

concentrată în jurul ideii de o?" ularizare, îmi îngăduie să nu pretind că-mi raţionalizez complet atitudinea mea religioasă: pot accepta că multe dintre lucrurile pe care le gândesc şi le spun atunci când mă rog sunt încă obiectul unei posibile secularizări ulterioare (astfel, ideea că Dumnezeu e tată şi încă nu şi mamă; sau chiar şi că el este persoană aşa cum sunt eu…). Şi apoi, tocmai destrămarea raţiunii metafizice, cu pretenţiile ei de a surprinde o dată pentru totdeauna adevărata fiinţă, mă lasă să accept şi faptul că există un anume grad de «mit» în viaţa mea care nu trebuie neapărat tradus în termeni raţionali – chiar şi raţiunea trebuie secularizată, în fond, în numele caritǎţii; de exemplu, chiar şi în numele simpatiei care mă leagă de tradiţia creştină, al admiraţiei care, aşa cum am mai spus, mi le stârnesc virtuţile (aproape toate) ale sfinţilor, al sentimentului de apartenenţă pe care, dincolo de orice, îl am faţă de Biserică, concepută ca şi comunitate a celor ce cred în Iisus Hristos, chiar şi în cazul că-i dau prea puţină dreptate Papei şi prejudecăţilor lui.

«A crede că crezi», în fond, vrea să spună într-un fel toate acestea: poate şi a paria în sensul lui Pascal, sperând că vei învinge, dar fără să fii deloc sigur. A crede în a crede sau şi: a spera că crezi.

95

Post scriptum

Manuscrisul acestei cărţi restrânse era încheiat la începutul verii trecute, în iulie 1995; a fost predat editorului numai în decembrie, nu atât pentru a-l reelabora şi corecta ulterior, cât pentru că am rămas mult timp la îndoială în privinţa «legitimităţii» stilului pe care-l adoptasem în ea şi care mi se părea, şi mi se mai pare şi acum, mult prea «la persoana întâi». Dacă mă hotărăsc să-l public acum, este pentru că rămân convins că o discuţie pe tema religiei, care să nu fie doar o cercetare erudită, istorico-documentară, nu poate fi formulată decât aşa. Suspiciunea cu care tindem să privim scrierile de felul acesta mi se pare a corespunde tendinţei, astăzi destul de răspândită în cultura noastră, de a produce discuţii religioase fără a ne asuma riscul unui angajament direct şi personal faţă de experienţele şi conţinuturile despre care e vorba. O astfel de atitudine, destul de răspândită, poate avea şi justificări serioase: de exemplu, mai întâi de toate, o legitimă neîncredere în ce priveşte «adevărul» experienţelor subiective, o îndreptăţită ironie faţă de cel care vorbeşte cu sufletul deschis şi crede că această sinceritate justifică cele mai mari banalităţi sau cele mai

dulcege sentimentalisme. La fel de des, însă, tonul «impersonal» al atâtor discuţii despre religie mi se pare că ascunde un

96

fel de ipocrizie morală, pe care tocmai experienţa religioasă ar trebui s-o demaşte ca atare şi s-o facă inacceptabilă. În ciuda tuturor măştilor şi a pseudonimelor lui, Kierkegaard trebuie să fi demonstrat definitiv că ipostaza detaşării impersonale în discursurile religioase e o cale ce nu se mai poate practica în chip decent.

Totuşi, din ceea ce spun în paginile anterioare, fie şi doar prin menţiuni foarte sumare, despre Kierkegaard şi creştinismul tragic, despre paradox, despre salt, se va înţelege şi faptul că nu pot să nu simt o oarecare simpatie pentru cei ce refuză discuţia (prea) directă şi preferă – aşa cum mi se-ntâmplă şi mie, în cazul liturghiei – ca despre lucrurile de credinţă să se vorbească «în latină», adică de după paravanul unei anumite ritualităţi, al unui limbaj «monumentalizat» de tradiţie şi deci şi capabil să îndepărteze de falsul adevăr al trăitului nemijlocit. Recunoscând atât motivele angajamentului personal şi «testimonial», precum şi pe cele ale detaşării şi medierii, nu fac decât să subliniez în mod conştient (cu speranţa de a le exorciza) anumite pasaje jenante pe care le-am întâlnit recitind cartea. Adesea sunt nişte pasaje în care «eul» ar fi vrut să fie – potrivit unei bune convenţii stilistice aparţinând studiilor argumentative – un «noi»; în alte pagini, acest «noi» care a fost menţinut poate că trebuie citit ca un «eu». Mă întreb până şi dacă îmi va mai fi cu putinţă să scriu studii şi «tratate» în forma canonică cu care m-am obişnuit ca scriitor de filosofie: deoarece nu se vede bine de ce tot ce justifică şi cere persoana întâi singular într-o scriere «religioasă» n-ar trebui să fie valabil, din

97

aceleaşi motive, şi pentru o scriere filosofică. Aş dori doar să mă salvez de narcisismul care, după opinia mea, îşi pune amprenta pe anumite scrieri filosofice prea atente la problemele de felul acesta: cine sunt eu, cel care vorbesc, cine e acel noi în numele căruia cred că vorbesc etc. Totuşi, tocmai ca urmare a experienţei pe care am făcut-o scriind această cărţulie «edificatoare», autobiografică, mă tem că nu mă voi mai putea declara aşa de sigur că atenţia îndreptată spre asemenea problematici e doar o indulgenţă acordată narcisismului stilului, în loc să intre *in medias res.* De altfel, până şi *Discursul asupra metodei* al lui Descartes *(silicet...)* e o vorbire la persoana întâi. Tind,

prin urmare, să mă gândesc că, nu doar accidental şi din motive «stilistice», acea «revenire» a problematicii religioase în filosofie impune şi o revizuire a modului de a se formula al discursului filosofic, măcar cel pe care l-am gândit şi l-am practicat eu.

Nu pretind ca cititorul să fie interesat de aceste reflecţii, încă o dată, biografice. Acest post scriptum a fost inspirat, dimpotrivă, de nevoia de a răspunde unor observaţii formulate de primii cititori, de prieteni cărora le-am arătat textul în lunile în care, din cauza incertitudinilor pe care le-am menţionat şi care sunt legate tocmai de «persoana întâi», le-am lăsat să treacă înainte de a-l preda editorului. Observaţiile se învârt toate în jurul a două chestiuni: a) dacă e potrivit şi corect «din punct de vedere filologic» să se reducă teologia lui «totalmente Altul» la un tragism ce ar reproduce doar concepţia naturalistă a divinităţii ca entitate misterioasă, capricioasă, inaccesibilă raţiunii (şi

oricărei rezonabilităţi), în fond tratabilă doar prin supunerea oarbă şi eventual prin vreo practică magică; b) dacă viziunea revelaţiei ebraico-creştine ca şi *kenosis* şi prietenie a lui Dumnezeu faţă de creatură n-ar da naştere unui creştinism prea optimist, care tinde să uite aspra realitate a răului – înţeleasă nu atât ca păcat, cât mai ales ca suferinţă inexplicabilă, ca rezistenţă a unui «principiu de realitate» care revine continuu în experienţa noastră şi împotriva căruia nu putem recurge decât la mila unui Dumnezeu «altul».

Cele două observaţii, lăsând deoparte aprecierea dată teologiei dialectice (la care admit că am fost prea expeditiv: dar sper să mă pot întoarce altă dată), se reduc la una: şi anume, dacă religia, chiar şi în forma religiei revelate de Iisus Hristos, n-ar trebui să păstreze sensul unei experienţe a transcendenţei care cere acel salt în care eu spun că nu mă încred. A nu te încrede în salt pare să însemne şi a refuza să recunoşti realitatea răului şi, deci, dacă nu altceva, să contrazici tocmai de la bun început caritatea: fiindcă răul pot probabil să-l tolerez şi să-l «secularizez» atunci când mă priveşte pe mine, însă trebuie să-l iau foarte în serios dacă-l priveşte pe aproapele care-mi cere ajutor sau măcar înţelegere a suferinţei lui.

Există cu siguranţă, în toate acestea, şi o chestiune de *Stimmung*, de atmosferă spirituală în care se trăieşte creştinismul. Ceea ce îmi stă pe suflet este să resping acel creştinism care vrea să afirme religia ca

pe o cale de scăpare dintr-o realitate «intratabilă»; încă o dată, în sfârşit, ideea bonhoefferiană a unui Dumnezeu de «astupat găuri», idee prin care calea de la raţiune la

99

Dumnezeu este calea eşecului şi a falimentului. E verosimil că, odată aleasă această atitudine, se poate sfârşi prin a emfatiza realitatea răului, neputinţa depăşirii limitelor omeneşti, ideea istoriei ca loc de suferinţă şi de încercare, şi nu ca istorie a salvării. Pe această bază, ar fi chiar prea uşor de a îndrepta acuzaţia de insensibilitate la răul lumii împotriva acelora ce o formulează din punctul de vedere al creştinismului tragic: prea adesea, într-adevăr, emfaza în ce priveşte realitatea răului de nedepăşit cu mijloace omeneşti s-a rezolvat, chiar în istoria Bisericii, ca acceptare a relelor lumii, lăsate doar pe seama graţiei divine. Întrupându-se, în toate sensurile *kenozei,* Dumnezeu face însă cu putinţă o implicare istorică, concepută ca efectivă realizare a salvării, şi nu doar ca acceptare a unei încercări sau cercetări de merite în vederea lumii de apoi.

Nu cred, prin urmare, că optimismul legat de lectura «debolistă» a revelaţiei creştine conduce neapărat la o subapreciere a relelor lumii. E adevărat că poziţia «tragică» pare să corespundă mai bine experienţelor apocaliptice în atâtea sensuri pe care le trăieşte omenirea secolului al XX-lea: efecte perverse ale «progresului» tehnic şi ştiinţific, intervenirea unor probleme existenţiale aparent irezolute… Dar «saltul» în transcendenţă, în aceste condiţii, poate avea cel mult o semnificaţie consolatoare; dacă e impusă mai departe, această semnificaţie devine sursă a unei interpretări superstiţioase, magice, naturaliste, a divinului. Nu refuz, desigur, consolarea. Sfântul Spirit pe care Iisus îl trimite în Cincizecime (Rusalii) şi care asistă Biserica în

100

Interpretarea secularizantă a Scripturii, este şi spirit autentic de consolare. Salvarea pe care o caut cu ajutorul acceptării radicale a semnificaţiei *kenozei* nu este, prin urmare, o salvare ce ar depinde doar de mine, care să uite nevoia graţiei ca dar ce vine de la altcineva. Dar graţie este şi caracterul unei mişcări armonioase care exclude violenţa, efortul, scrâşnirea dinţilor câinelui care a stat multă vreme în lanţ, potrivit unei imagini a lui Nietzsche. Faptul că nucleul filosofic al întregii discuţii purtate aici este hermeneutica, filosofia interpretării, îi

arată profunda fidelitate faţă de ideea de graţie înţeleasă în cele două sensuri, de dar care vine de la un altul, şi de răspuns, care, în timp ce acceptă darul exprimă, imposibil de neglijat, adevărul cel mai propriu al celui care-l primeşte. (Mă raportez încă o dată la teoria interpretării a lui Luigi Pareyson, deja amintită pe parcursul textului.)

S-ar putea spune, încheind, că nu e de ajuns să-ţi propui să interpretezi Scriptura citind semnele vremurilor: creştinismul tragic, aşa cum am spus, corespunde mult prea bine unui anumit *Stimmung* răspândit la acest sfârşit de mileniu, pe care eu cred că trebuie să-l combat pentru că efectele lui sunt fundamentalismele, închiderea în orizontul restrâns al comunităţilor, violenţa implicită în a concepe Biserica pe modelul unei armate gata de bătălie, duşmănia tendenţială faţă de facilitarea existenţei făgăduite, şi în parte realizate, de către ştiinţă şi de către tehnică. Deci, lectura semnelor vremurilor are întotdeauna şi o implicare escatologică, ca în textele evanghelice în care

101

apare20, şi care trimit mereu la judecata de apoi. Aceasta înseamnă, în perspectiva pe care am ilustrat-o aici, că în lectura semnelor există întotdeauna şi o normă ce nu se reduce toată la aceste semne; alegerea între tragism şi secularizare se poate face numai referindu-ne la această «normă» escatologică. O atare normă – caritatea, care e destinată să rămână şi atunci când credinţa şi speranţa nu vor mai fi necesare, odată realizată complet împărăţia lui Dumnezeu – justifică pe deplin, mi se pare, preferinţa pentru o concepere «prietenoasă» a lui Dumnezeu şi a sensului religiei. Dacă acesta e an exces de tandreţe, Dumnezeu însuşi e cel ce ne-a dat pildă în privinţa aceasta.

20

Luca, 12, 54, şi urm.; Matei, 24, 32 şi urm.

INDICE

Revenire…5
Revenirea şi filosofia…15
Moştenire creştină şi nihilism…21
Întrupare şi secularizare…27
Dincolo de violenţa metafizicii…34
Secularizare: o credinţă purificată?…38

Revelaţia continuă…40
Creştinism şi modernitate…42
Demitizare contra paradox: sensul kenozei…47
A demitiza morala…49
A demitiza dogmele…52
Secularizare: limita caritǎţii…57
Iluminism regăsit…61
Conţinuturile credinţei…65
Paranteză: «chestiune morală» …68
Să mă întorc – unde?…73
O credinţă «redusă» …76
Secularizare contra gândire tragică…80
Raţiunea şi saltul…85
Ce păcat!…88
Post scriptum…96
Apărut: mai 2005
Lector: Marin Mincu
Procesare: Adina Branea

Gianni Vatimo (Torino, 1936) este unul dintre cei mai cunoscuţi filosofi italieni, mai ales prin contribuţia sa la conceptul de postmodernitate. La editura Pontica au fost traduse, până în prezent, următoarele lucrări: *Sfârşitul modernităţii* (1993), *Dincolo de subiect* (1994), *Societatea transparentă* (1995), *Aventurile diferenţei* (1996), *Gândirea slabă* (în colaborare cu Pier Ăldo Rovatti, 1998), *Etica interpretării* (2000), *Subiectul şi masca* (2001), *Filosofia la timpul prezent* (2003), *Dincolo de interpretare* (2003).

Transformarea unei condiţii tragice, întâi date şi apoi alese (prin acea decizie asupra a ceea ce a fost decis constitutiv, cum ar spune Heidegger) în „graţie" şi în „caritate", nu poate să nu tuşeze, în ciuda aspectelor spinoase pe care le ridică această confesiune, la persoana întâi, a unui gânditor postmodern în linia pozitivă a nihilismului. Rezistenţele, la lectura acestei cărţi, pot fi numeroase. Totuşi, aspectul „secularizant", în sensul originar al kenozei creştine, e o marcă de interes universal foarte profund, care nu impietează asupra sensurilor generoase şi umaniste ale doctrinei religioase creştine, dominante în spaţiul culturii europene. **(Ştefania Mincu)**

ISBN 973 – 9224 – 95 – 4